Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX



Yves Bernardo Roger Solis Nicot
Coordinador

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Departamento de Historia

Índice de contenido

Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX

Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX

Yves Bernardo Roger Solis Nicot

Coordinador

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO.
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

[LC] HS 164 S625.2018 [Dewey] 366 S265.2018

Sociedades secretas clericales y no clericales en México del siglo XX / Yves Bernardo Roger Solis Nicot, Coordinador. – (El Pasado del presente) México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2018 - publicación electrónica - ISBN: 978-607-417-552-3

1. Sociedades secretas – Aspectos religiosos – Iglesia católica. 2. Sociedades secretas – México – Historia – Siglo XX. 3. Estado e Iglesia – México – Historia – Siglo XX. I. Solis Nicot, Yves Bernardo. II. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Departamento de Historia.

Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
Ciudad de México
01219
publica@ibero.mx
Primera edición: 2018
Versión impresa
ISBN: 978-607-417-529-5
Versión electrónica
ISBN: 978-607-417-552-3



Hecho en México.
Digitalización: Proyecto451

Introducción

En el 2006, el mundo de la literatura y el cine volvió a poner de moda temas vinculados con la Iglesia católica como institución: la fuerza de su tradición y la cultura del secreto que, se supone, conlleva la misma. Este nuevo auge despojó a los "iniciados" y a los estudiosos de la cercanía exclusiva a las fuentes secretas. Dan Brown publicó una serie de escritos controvertidos que mezclan fuentes de archivos, creencias populares y pseudoestudios científicos. El héroe de esas aventuras, quien desenmascara complots internacionales, es un profesor ficticio, Robert Langdon, supuesto experto en iconografía y simbología religiosas adscrito a la no ficticia y célebre Universidad de Harvard. Nuevo Indiana Jones del siglo XXI, Robert Langdon es interpretado por el multilaureado Tom Hanks y recorre lo mismo los archivos nacionales de Francia, las colecciones exclusivas del Louvre o los famosos archivos secretos vaticanos. No es la primera ni la última vez que cine y literatura tratarán el tema de sociedades secretas vinculadas a la Iglesia católica u opuestas a ella. De los *illuminati* a los masones, múltiples grupos y sociedades secretas son parte del imaginario colectivo y de las creencias populares. De hecho, un número considerable de investigadores han aprovechado la ola del *Código Da Vinci* para promover obras que descifran y aterrizan lo que juzgaron como simples elucubraciones de Dan Brown.

Esta temática de sociedades secretas no se puede limitar a sociedades opuestas a la Iglesia católica. Émile Poulat –el gran sociólogo de las religiones, experto en el cristianismo, investigador del Colegio de Francia y fallecido en 2014 en París– publicó en 1969 una obra relativa a un grupo secreto de la Iglesia católica: *Intégrisme et catholicisme intégral, un réseau secret international antimoderniste: La Sapinière, 1909-1921*. (1) El develamiento o desmantelamiento de esas asociaciones secretas repre-

sentaba un riesgo para la Iglesia católica. La Santa Sede sufrió muchas presiones internacionales tras el descubrimiento, durante la Primera Guerra Mundial, de este grupo, conocido también como Sodalitium Pianum, verdadera red de información organizada en 1909 por monseñor Benigni y disuelta por Benedicto XV en 1921. Casi al mismo tiempo que se condenaba a la Sapinière, Ernesto Filippi mandaba a Roma un expediente relativo a una sociedad secreta creada en México: la "U". (2) Al representante de la Santa Sede en México le preocupaba que se descubriera la existencia de dicha sociedad secreta, pues ello podía acarrear consecuencias funestas y desatar un conflicto militar. Filippi llevó entonces la cuestión a Roma. La U recibió de hecho en el informe especial de éste la categoría de sociedad secreta, cuando se trataba más bien de una sociedad reservada. Dichas asociaciones se asemejan a las secretas, con la diferencia de que algunos sectores ajenos a la sociedad tienen acceso a la organización, acciones y producciones de la misma. Así, por ejemplo, la U tuvo relación con Luis María Martínez, encargado del Seminario de Morelia, con la venia de Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de la diócesis, a pesar de que este último nunca fue parte de la U. De hecho, en su reporte Filippi indica que ésta fue aprobada por los jerarcas católicos mexicanos en su conjunto. Sólo Rafael Guízar y Valencia se opuso a dicho reconocimiento. Por ello, la U dejó de ser un tema meramente nacional y se volvió objeto de discusión en la curia romana; recibió una condena, pero con la expulsión de Filippi en 1923 no se pudo concretar la extinción de la sociedad reservada. Su existencia en el México posrevolucionario generó tensiones, como lo veremos a lo largo de la presente obra colectiva. La reanudación del culto y el nombramiento de Leopoldo Ruiz y Flores como delegado apostólico en mayo de 1929 llevaron a la desaparición de la asociación en este mismo año y a la dispersión de sus miembros, quienes ocuparían otros espacios públicos, re-

ligiosos, políticos y sociales. Ello provocó la creación de múltiples sociedades secretas vinculadas con la Iglesia católica durante el siglo XX en México.

Es en este sentido que un conjunto de investigadores, estudiosos de diferentes organizaciones secretas conocidas en el mundo católico como "reservadas", decidieron ofrecer un panorama más preciso de este fenómeno en una obra colectiva que hoy el lector tiene entre sus manos: *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*. La Iglesia, en tanto actor institucional, tuvo un papel preponderante en el contexto del México posrevolucionario. Existen muchos trabajos sobre la relación entre Iglesia y Estado; (3) sin embargo, a pesar del gran número de investigaciones que hay sobre este tema, muy pocos han tocado el papel de las sociedades secretas respaldas por la Iglesia católica en México.

La presente obra pretende esclarecer el papel de varias asociaciones reservadas que hasta el momento han sido sólo parcialmente estudiadas. Estas sociedades eran conocidas y animadas por la jerarquía católica mexicana, que tenía acceso a su organización misma y daba su visto bueno a las acciones llevadas a cabo por sus miembros. Aparte de la U, existió también una participación clara de asesores espirituales entre los "Conejos", los "Tecos", el FUA y el MURO. Varias de las organizaciones estudiadas en esta obra colectiva se presentaban como entidades de carácter social educativo que buscaban la defensa de los derechos de los católicos mexicanos y la implementación del orden social cristiano. Sin embargo, sus fines últimos, revelados sólo a los iniciados, eran a todas luces políticos. Algunos grupos, como el sinarquismo, no tenían de hecho ningún problema en asumirse como organizaciones políticas.

Entre los objetivos declarados por esas asociaciones estaban transformar a México y restaurar una nación políticamente católica. Los altos mandos de las organizaciones diferían en cuan-

to a los medios para lograr esos objetivos, y es una de las virtudes de la obra aquí presentada mostrar cómo cada uno de esos grupos políticos y sociales organizaba su modo de acción de acuerdo con el contexto y la heterogeneidad de sus miembros y de sus líderes.

El estudio de esos diferentes grupos permite entender mejor las fuerzas radicales del catolicismo y su método de acción. Existe una continuidad con la historia del tiempo presente, ya que entre los principales miembros de la U se encontraban: Adalberto Abascal (padre de Salvador Abascal y abuelo de Carlos Abascal), Anacleto González Flores (mártir cristero y beato mexicano cuyo hijo, Anacleto González Guerrero, ocupaba un lugar en 1940 en el consejo supremo de los Tecos) y Luis María Martínez (siervo de Dios en proceso de beatificación). Con el paso de los años, los nombres de algunos actores y familias protagonizarían encuentros y desencuentros entre los diferentes grupos. Personajes de la jerarquía, como Martínez, líder y fundador de la U, siguió teniendo contacto con los Conejos (4) y monseñor José Garibi y Rivera apoyó durante los años treinta y cuarenta la acción de los Tecos. (5) Parte de lo que esta obra colectiva justo quiere mostrar son esas continuidades en contextos que se van transformando. Tanto Garibi y Rivera como Martínez tuvieron que mediar en las tensiones entre los Tecos y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), así como entre los de ésta y los Conejos. Mientras que algunos grupos continuaron promoviendo el *modus operandi* y siguieron pugnando por varias de las propuestas que la U tenía para la Iglesia católica en México, otros fueron menos discretos y optaron por una participación de oposición abierta, manteniendo de la secrecía solamente al aura, pues todos –adversarios y defensores– sabían de su lógica y desenvolvimiento social y político.

En diversos momentos de la historia del México independiente, tanto las relaciones Estado-Iglesia como sociedad-Iglesia

e Iglesia-Iglesia han marcado un cambio en el rumbo de la acción política del país y le han dado la forma que hoy día conocemos. En este contexto, es fundamental analizar y entender a la U, el Yunque, los Tecos y varias organizaciones que, tras una fachada social, estudiantil o piadosa, perseguían fines políticos. Tanto los detractores como los defensores de esos grupos insisten en el control que estos organismos tenían sobre los otros grupos católicos y su impacto en el ámbito nacional. El gobierno denunció la existencia de un complot católico detrás del magnicidio de Álvaro Obregón y vinculó a la U con el asesinato del presidente electo en 1928. En este sentido, la U, el sinarquismo, los Tecos, el Yunque, el FUA y el MURO no sólo respondían a las necesidades clericales, sino que también se consolidaron como alternativas frente al Estado revolucionario y posrevolucionario. Es necesario, entonces, contrarrestar tanto la propaganda de los grupos como la de sus detractores para entender y revelar los vínculos y clientelismos que provocaron el éxito de las asociaciones. Por ello, se debe promover una recreación de los actores involucrados en el proceso a través de la investigación en los archivos públicos y privados, nacionales y extranjeros, que resguardan información sobre ellos.

El tema planteado en esta obra colectiva ha sido poco trabajado por la historiografía y la sociología histórica, de modo que fortalece la innovación en el campo, en especial porque se indagó en archivos que ninguno de los grandes investigadores mexicanos especializados en la historia del catolicismo en México en el siglo XX han tocado todavía. Cada vez más estudiosos del fenómeno religioso en México se están acercando a la riqueza de los fondos documentales resguardados en la Ciudad Eterna. Los autores que participan en el libro han aprovechado la mayor apertura de los archivos católicos romanos para tener acceso a fuentes que antes estaban destinadas exclusivamente a usos internos de la Iglesia. Los historiadores que han trabajado el tema

de las sociedades reservadas o secretas que involucran a católicos han producido investigaciones muy ricas, como las de Pablo Serrano, Luis Fernando Bernal, Soledad Loaeza, Fernando González, Héctor Hernández García de León, Guillermo Zermeño y Rubén Aguilar, entre otras. Estos esfuerzos se ven beneficiados por los archivos ahora abiertos a los estudiosos. Por ello, los resultados de la investigación son fundamentales en tanto que permitirán validar o cuestionar los trabajos precedentes. Al tener acceso a archivos de reciente apertura, en particular al Archivo Secreto Vaticano, la investigación sobre la Iglesia católica como actor social se sitúa en la vanguardia del quehacer historiográfico y sociológico para este periodo.

Existen estudiantes de licenciatura y maestría interesados en desarrollar proyectos sobre este fenómeno, pero, por razones financieras, no pueden realizar una estancia en Roma. A través de la presente obra y del material que pone a su disposición, tendrán acceso a fuentes primarias, a estudios de los principales actores involucrados y a una aproximación a las diferentes sociedades reservadas que sigue el método de análisis de redes, lo cual les permitirá esclarecer sus estudios regionales en torno al tema. (6)

Los artículos presentados aquí aportan un trabajo exhaustivo con fuentes primarias, así como un abordaje teórico pertinente, de modo que dejan abierta la posibilidad de una mayor profundización en el futuro en caso de que se recuperen y se abran archivos de miembros prominentes de los diferentes grupos. Si bien la mayor parte de los artículos que componen el volumen estudian de un modo u otro a las sociedades secretas clericales que emergieron en el contexto del conflicto religioso 1926-1929, los enfoques de los autores permiten una apertura a otros acercamientos que dejen ver las diferentes aristas del fenómeno y entender así la diversidad existente hasta en el cuerpo mismo de cada uno de los grupos.

La obra inicia con una reflexión general ofrecida por Stephen Andes. En "Hacia una política pragmática: el Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario, 1920-1940", el autor insiste en el hecho de que todavía son pocos los trabajos que estudian las repercusiones que tuvo en Roma el conflicto religioso mexicano durante el periodo de entreguerras del siglo XX. Por ello, la apertura en el año 2006 de los archivos vaticanos correspondientes a la época del pontificado de Pío XI (1922-1939) representa una nueva veta para los historiadores. Andes afirma que hay muchos caminos para relacionar el catolicismo, entendido como institución internacional, con el conflicto religioso en México. Ofrece, de hecho, algunos ejemplos, como el vínculo entre la teología moral romana y el uso de la violencia para derrocar a un Estado tiránico, o la multiplicidad de perspectivas con relación a este asunto. En este contexto, el autor señala que, a la par del conflicto religioso secular-eclesiástico entre la Iglesia nacional y el Estado mexicano, se dio un forcejeo en el plano internacional entre esa Iglesia nacional y el catolicismo transnacional vaticano. El argumento central del capítulo es que, si bien ambos planos son similares, en varios sentidos el conflicto religioso eclesiástico nacional-transnacional fue más importante para el desarrollo del catolicismo mexicano en el siglo XX que el conflicto religioso entre la Iglesia y el Estado. Por ello, el trabajo ilustra la similitud entre ambos conflictos, así como el efecto que tuvieron en el desarrollo de la identidad religiosa, e insiste en particular en el papel que jugará la U.

Justamente esta organización es el objeto de estudio de Yves Solis. En su artículo "La U, un acercamiento desde los archivos vaticanos y mexicanos", ofrece una aproximación a esta asociación reservada católica creada en 1915 por el padre Luis María Martínez (encargado del seminario de Michoacán, obispo auxiliar de Morelia en los años veinte y arzobispo de México en los años treinta, encargado de negocios de la Santa Sede). Al igual

que Stephen Andes, Solis reflexiona a partir de los documentos consultados en el Archivo Secreto Vaticano. Tras presentar de modo breve el contexto de creación de la U, su importancia en el mundo y su modo de organización y acción, retoma los documentos generados por sus miembros en los años veinte (resguardados en el archivo del arzobispado de México) para plantear una vista de los logros y fracasos de dicha asociación.

Mario Ramírez Rancaño explora una perspectiva de la U distinta a la presentada en la Santa Sede y en los archivos eclesiales mexicanos: usa sobre todo fuentes del Estado y de los periódicos oficialistas. En "El clero y la Unión del Espíritu Santo, ¿una sociedad secreta?: 1914-1929", Ramírez Rancaño llama la atención sobre el papel que jugó Luis María Martinez dentro de la U. Al expedirse la Constitución Política de 1917, la organización se propuso combatir diversos artículos adversos a la Iglesia católica contenidos en ella. Durante el régimen de Álvaro Obregón, la U asumió una postura más radical y amplió su campo de operaciones en Jalisco, Guanajuato, Colima y más tarde el Distrito Federal. Con Plutarco Elías Calles, la U se fusionó con la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y sus integrantes combatieron al enemigo con las armas en la mano. Por último, se tiene evidencia de que en 1928 intervino en el montaje de varios intentos de asesinato de Obregón, presidente electo de la República.

En la misma línea, Enrique Guerra Manzo presenta "Los círculos tiranicidas del catolicismo mexicano". Su argumento principal es que el catolicismo no sólo produjo movimientos sociales y guerrilleros rurales para enfrentar al Estado, sino que en los años veinte también aparecieron mártires, tiranicidas y células terroristas urbanas. Guerra Manzo presenta a la U como uno de los grupos más radicales y comprometidos del México posrevolucionario. El texto resalta los dos planos en que operaba la U: por un lado, en la asociación pía denominada Asocia-

ción del Espíritu Santo y, por el otro, en la clandestinidad. También ofrece elementos para profundizar en algunos aspectos de lo que identifica como una de las células de la U que operaba en la Ciudad de México, orbitando en torno al Club Unión y el convento de la monja Concepción Acevedo de la Llata. Su argumento principal es que las células católicas tiranicidas de los veinte, si bien fueron una expresión marginal del catolicismo radical (el partidario de la violencia), jugaron un destacado papel en la preparación de la muerte de Obregón y, con ello, contribuyeron a cambiar el curso que tomó la institucionalización del poder revolucionario. El autor analiza el papel y la naturaleza de la célula clandestina, así como el modo en que ésta participaba de una compleja estrategia de la jerarquía eclesiástica para hacer frente al anticlericalismo emanado de la Revolución, en contraste con las reflexiones de Stephen Andes e Yves Solis, pero en línea con los argumentos de Mario Ramírez Rancaño.

Dando un salto en el tiempo, Héctor Hernández García de León ofrece una reflexión acerca de "El movimiento sinarquista y el cambio de orientación de la Revolución mexicana". Su artículo inicia con un panorama general de la situación de la Iglesia católica en los años posteriores a los "arreglos religiosos" de 1929. Se interesa en particular por la reactivación de las campañas de persecución en los primeros años de la década de los treinta y por los encuentros y conflictos que surgieron alrededor de las cuestiones educativas y agrarias durante el régimen cardenista. Éste es el marco en el cual estudia la postura sinarquista, tema central del artículo. Hernández García de León presenta a este movimiento como la fuerza dominante en la oposición de derecha durante las elecciones presidenciales de 1940 y analiza su influencia posterior en la moderación y reorientación política del régimen de Manuel Ávila Camacho.

Por su parte, Fernando M. González y González nos muestra que no todas las transiciones de un grupo a otro son pacíficas. En "Cuando una sociedad secreta se manifiesta con violencia ante sus antiguos aliados. De tecos, jesuitas, clérigos y políticos, etcétera", González y González, fiel al rigor que lo caracteriza, inicia su capítulo con una reflexión sobre la noción de secreto y su función polivalente: cuestiona la aparente posibilidad de "recortarlo" de todo contexto, como si el secreto flotara en una zona indeterminada semejante a las "instituciones totales", y advierte sobre el peligro de simplificar los objetos de investigación del presente volumen. En este sentido, el investigador tapatío considera que es necesario mantener la tensión entre la pretendida solidez del múltiple objeto de estudio, denominado "sociedades secretas", y sus relaciones con otras instancias y contextos para así asumir su fluidez y los matices de gris que le son propios. En su artículo ofrece historizar las jerarquías, rituales, lenguajes, tipos de iniciación, centralización y compromisos afectivos, al mismo tiempo que intenta rescatar la singularidad de las diferentes organizaciones. Insiste en particular en el estudio de trayectorias; mantiene la compleja heterogeneidad y los plurales en torno a los Tecos y a los jesuitas, evitando las simplificaciones y los atajos académicos acerca del fenómeno que aborda.

Mario Virgilio Santiago Jiménez presenta algunos avances de su próxima tesis doctoral en "Yunque, FUA y MURO (1954-1975). Entre la reserva, el secreto y lo público", un artículo que explora la relación íntima y pública de estas organizaciones reservadas. Se trata de una revisión general del origen y desarrollo del Yunque, una organización secreta anticomunista surgida en el contexto de la guerra fría en México, perteneciente a una tradición de activismo político católico. Este grupo, respaldado por la jerarquía eclesiástica y asesorado por algunos jesuitas, formó nuevos militantes a través de grupos públicos como el Frente Universitario Anticomunista y el Movimiento Universitario

de Renovadora Orientación, cuyo campo de acción fueron las universidades. Siguiendo su tono polémico, Santiago Jiménez cuestiona la idea de que el Yunque es un grupo de fanáticos que nació de modo casual, e invita a considerarlo como un objeto de estudio histórico mucho más complejo.

Para cerrar, Austreberto Martínez Villegas nos ofrece una visión de "La historiografía conservadora mexicana y su caracterización de la masonería durante la segunda mitad del siglo XX". Martínez Villegas sitúa su reflexión después del declive del sinarquismo y estudia el pensamiento de algunas agrupaciones que mantuvieron postulados conservadores y proclamaban su oposición a los valores liberales de la modernidad. Entre ellos, podemos mencionar al Frente Universitario Anticomunista, el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación o al Movimiento Cívico Tradicionalista, así como a los grupos reservados los Tecos y el Yunque. Insiste en el hecho de que la mayor parte de los líderes e ideólogos conservadores mexicanos, después de participar con dinamismo en algunos grupos (de manera especial en el movimiento sinarquista), dejaron la militancia cívico-política activa y concentraron sus esfuerzos en la escritura, edición y traducción de textos que ayudaran a difundir sus ideas y a formar ideológicamente a un mayor número de personas. El artículo resalta en particular la importancia de Salvador Abascal y su apoyo a la difusión de material desde la dirección general de la editorial Jus, cargo que asumió a la mitad de los años cuarenta. Martínez Villegas muestra que, gracias a esta editorial, se difundió una multitud de obras basadas en la interpretación conservadora católica de la historia nacional, misma que se fundamentaba en buena medida en el rechazo a la masonería. Para ello, el autor retoma en particular el estudio de Jaime del Arenal y su categorización de la historiografía conservadora. La obra de algunos de los autores difundidos por Abascal fue bastante crítica en cuanto al papel de la masonería

en la historia de México. Según su interpretación, ésta fue determinante en la secularización de la sociedad, en la influencia de Estados Unidos en el país y en la pérdida de espacios sociales para la Iglesia y los católicos. Las características de este discurso y sus principales planteamientos son el objeto de estudio principal de su artículo.

---

1. Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral: un réseau secret international antimoderniste: la Sapinière*, *1909-1921.*

2. Archivio Segreto Vaticano, "Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta".

3. Entre los numerosos estudios se pueden distinguir los siguientes: Patricia Galeana (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*; Jorge Adame Goddard, *Estudios sobre política y religión*; los varios de Roberto Blancarte: *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*; *Entre la fe y el poder: política y religión en México*; y *Religión, iglesias y democracia*; Joseph Ferrero *et al.*, *Religión y política*; Jean Meyer, *La Cristiada: el conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929;* Servando Ortoll *et al.*, *Religión y política en México*.

4. Fernando Manuel González y González, "Los orígenes y el comienzo de una universidad católica: sociedades secretas y jesuitas", pp. 187-188.

5. Fernando Manuel González y González, "Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo XX", p. 241.

6. En particular, dos estudiantes realizan actualmente investigaciones en este campo: Alfonso Ayala, de la Universidad de Guadalajara, y Luis Ángel Hurtado Razo, de la UNAM.

1. Hacia una política pragmática: el Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario, 1920-1940

*Stephen J. C. Andes**

Introducción

La historia comienza con Rosa María Ojeda, Miss México sinaloense en 2006, cuyo traje típico exaltó los ánimos del pueblo mexicano, por algunos momentos, hace algunos años. Su atuendo mostraba escenas de la historia mexicana, acontecimientos que comúnmente no deberían encender pasiones. Sin embargo, el vestido que Miss México usaría en el concurso de Miss Universo 2007, fue seleccionado entre treinta diseños más y tenía impresas escenas de una época conflictiva de la historia nacional de la República: la rebelión cristera. El periódico *La Jornada* narró de la siguiente manera las imágenes que el traje típico desplegaba respecto a los cristeros y su guerra en pro de la libertad religiosa:

> El vestido ganador está confeccionado en manta y muestra imágenes pintadas a mano: batallas; cristeros colgados de postes telegráficos; fusilados, como el padre Pablo García; mujeres en misas clandestinas; un templo donde varios cristeros fueron fusilados, y, por supuesto, la Virgen de Guadalupe [...] también incluye carrilleras, rosarios, escapularios y milagritos. (7)

La belleza de Miss México no podía ocultar el hecho de que la sociedad mexicana de verdad pasó por años difíciles en la primera mitad del siglo XX. Las consecuencias todavía se sienten y esta historia aún tiene el poder de atizar el conflicto cultural. Un signo evidente se dio cuando los sectores clericales y laicos de la sociedad mexicana denunciaron al traje. Por ejemplo, monseñor Felipe Arizmendi Esquivel, en entrevista a *La Jornada*, apuntó: “No es conveniente para México que en un evento internacional de la envergadura de *Miss* Universo se recuerden hechos tristes y lamentables de nuestra historia, pues el traje típico alude a hechos que nos abrieron graves heridas como pue-

blo". Desde otra posición, Raquel Tibol, la prestigiada crítica del arte, externó: "si los fundamentalistas católicos, apostólicos y romanos suponen que ganarán adeptos reverdeciendo tragedias históricas en un marco de frivolidad, espero que estén profundamente equivocados". (8)

Así pues, en el 2007, el día de la competencia oficial de Miss Universo, en lugar de mostrar el traje típico con escenas de ahorcados colgando de postes telegráficos, Miss México usó un traje con diseños florales y colores brillantes. Sin embargo, la diseñadora del vestido, María del Rayo Macías, hizo un comentario en defensa de su postura y diseño: "Tenemos que aceptarnos. Somos descendientes de cristeros. Nos guste o no, es parte de lo que somos". (9)

Aunque es cierto que en los últimos cuarenta años la historia de la guerra cristera ha sido rescatada del olvido, del desprecio y de la negligencia de la memoria cultural (es decir, condiciones éstas impuestas como parte de la narrativa nacional de la formación del Estado posrevolucionario) gracias a buenas investigaciones y publicaciones sobre el tema, es evidente que la principal corriente oficial en México no siempre conoce y acepta el tema cristero. Aunque la reacción de diferentes sectores de la sociedad fue un tanto exagerada ante el despliegue de la guerra cristera en un traje típico para un concurso de belleza, en la dinámica social del México actual pueden encontrarse indicios claros de las raíces del conflicto que demuestran que éstas aún están presentes y que se manifiestan en asuntos como la despenalización del aborto y las sociedades de convivencia en el entonces Distrito Federal, o aun en el traje típico que Miss México usaría para su participación de alcance internacional.

En el año 2008, en una visita a una librería de la casa editorial Porrúa en la Ciudad de México, me sorprendió encontrar que hay muchos libros publicados sobre el tema del conflicto religioso y además son muy vendidos. Por ejemplo, dos títulos

que tratan de asuntos delicados aparecieron recientemente: el primero son las memorias del importante general cristero Jesús Maciel Degollado y el otro es un estudio crítico sobre el martirio en México durante la guerra cristera por Luis Alfonso Orozco. (10) Éstas son dos simples muestras de que la historia de los cristeros se va incorporando en la historia nacional de una manera más contundente en los últimos dos años. Así se lee en la cuarta de forros del libro de Maciel Degollado: "México no puede darse el lujo de pasar por alto sucesos tan relevantes, porque forman parte de nuestro legado cultural y son base de la transformación de México dentro del concierto de las naciones modernas".

Otra muestra de la incorporación cristera en la memoria cultural es lo que dice Jean Meyer en una entrevista reciente, publicada por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc):

> [En 1978,] no se podía hablar en México de cristeros. Trataré de hacerlo entender [a través de] un recuerdo personal. Me encontraba en una plaza de la ciudad de México, la plaza Garibaldi para ser exactos, y en ella había también un grupo de mariachis que tocaban canciones del folklore nacional. En determinado momento me acerqué y –como es costumbre– les pedí que cantaran algo de Valentín de la Sierra, un conocido cristero que compuso una canción, una de cuyas estrofas dice: "Madre mía de Guadalupe, por tu religión me van a matar", referido, obviamente a la Virgen. Los mariachis se miraron entre ellos, cohibidos, y me respondieron que no conocían ninguna canción de él. Algún tiempo después, en uno de tantos viajes a Guadalajara –la capital de los cristeros– hice la misma petición y me respondieron que la conocían y que habrían podido cantarla, pero no en público, me dijeron, sino sólo en una casa privada. Hoy en día, Valentín de la Sierra está [...a la] cabeza de las listas del folklore nacional. (11)

Por un lado, se puede observar que el conflicto religioso ha entrado más en el discurso público; aunque, al mismo tiempo, la memoria cultural del conflicto todavía pueda ser usada como base de nuevas conflagraciones.

Antes de seguir adelante, definiré el conflicto que se conoce como "la Cristiada". Se trata de una sublevación popular, una

lucha que tuvo lugar entre los años 1926 y 1929, localizada en el área occidental de México y presente en más de trece estados de la República. Había más o menos 35 000 católicos armados en marzo de 1928 y, para el verano de 1929, ya eran alrededor de 50 000. En pocas palabras (aunque el conflicto no fue nada sencillo), los católicos se sublevaron en reacción a un Estado anticlerical, dirigido por hombres revolucionarios listos a aplicar las leyes antirreligiosas de la Constitución de 1917. La verdad fue mucho más complicada, y los motivos de la rebelión fueron múltiples: razones religiosas, socioeconómicas, culturales o, incluso, una combinación de las tres. (12)

Las consecuencias del conflicto fueron terribles. En lo económico, la rebelión agotó del 25% al 45% del presupuesto nacional. En cuanto al costo humano, Jean Meyer ha escrito sobre los caídos: "En tres años murieron 90 000 combatientes, 12 generales, 70 coroneles, 1 800 funcionarios, 40 000 soldados y agraristas", sólo del lado del ejército de Calles. (13) El mismo autor dice que, quizá, alrededor de 250 000 mexicanos murieron, tanto civiles como militares. (14)

En junio de 1929, antes de que el gobierno o los rebeldes pudieran salir victoriosos, algunos "arreglos" entre la Iglesia y el Estado se dispusieron entre los representantes del Estado y la jerarquía de la Iglesia, acuerdo facilitado por el embajador estadounidense, Dwight Morrow. Dichos arreglos fueron impulsados, tanto por el gobierno de los Estados Unidos –movidos por intereses financieros y populares para traer la paz interna a México– como por el Vaticano y sus principales representantes en la jerarquía mexicana y religiosos estadounidenses (el arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores y Pascual Díaz –éste, futuro arzobispo de México–; el paulista John J. Burke y el jesuita Edmund Walsh). Todos temían que la lucha no llegaría a la victoria deseada. (15) El gobierno mexicano también tenía sus razones para poner fin a la guerra cristera. El presidente Emilio Portes Gil,

junto con el expresidente Calles, estaban preocupado por el fracaso de la economía y a la vez estaban presionados por la rebelión escobarista en la primavera de 1929. (16)

Desde la generación pasada de historiadores, muchas investigaciones empezaron a traer a la conciencia pública la historia del conflicto entre la Iglesia y el Estado. Entre los años 1930 y 1960, el dualismo en la historiografía de la guerra cristera realmente existía en los trabajos académicos. México, según aquel dualismo corriente, tenía un Estado revolucionario, progresista y anticlerical que veía a la Iglesia como una fuerza reaccionaria, ligada a la propiedad latifundista y a los intereses imperialistas estadounidenses. La lucha, según escritores anteriores a 1960, fue algo más bien ideológico, entre el pensamiento de la Ilustración y la manifestación de una teología oscurantista de la Edad Media. (17)

Pero en la década de 1960 se pudo observar un cambio creciente en la historiografía del conflicto religioso. La historia de la rebelión cristera, y también la época del catolicismo social en México (desde fines del siglo XIX), dio pie a que poco a poco se fuera elaborando una narrativa revolucionaria y posrevolucionaria. En principio, con el estudio de la historiadora mexicana Alicia Olivera de Bonfil y después con los trabajos de norteamericanos como Quirk, Bailey y Wilkie. (18) Por supuesto, no se puede olvidar la contribución de Jean Meyer, el francés que llegó a México a los 23 años de edad y fue en realidad la primera persona en estudiar a los cristeros como actores muy aparte del Estado o aun de la institución de la Iglesia representada por el episcopado, el clero o los laicos católicos capitalinos. (19)

De vuelta al *affaire* de Miss México y el furor que causó con aquella propuesta de traje típico cristero, se podría pensar que el conflicto cristero fue únicamente entre el Estado y la Iglesia mexicana. Pero, el trabajo tanto de Meyer como de otros historiadores ha destacado que hubo un conflicto entre varias faccio-

nes del Estado –entre Calles y Obregón, por ejemplo–. Los historiadores de la época cristera han demostrado que hubo diferentes grupos en la Iglesia misma: entre el episcopado pragmático-conciliatorio y algunos obispos militantes, a favor de los cristeros; los indiferentes y el caso aislado del obispo de Sonora, Juan Navarrete y Guerrero, quien condenó toda lucha violenta y optaba por la resistencia pacífica; entre los laicos católicos; en grupos dirigentes capitalinos representados por la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), y por último, entre los cristeros del campo, o las organizaciones locales en Jalisco como la Unión Popular dirigida por Anacleto González Flores. (20)

La investigación sobre el conflicto religioso ha conducido a la historiografía de nuestros días a la incorporación de dos niveles de análisis; por un lado, entiende que fue una lucha entre el Estado y la Iglesia, al tiempo que concibe que también fue una lucha dentro de la propia Iglesia. Esta perspectiva argumenta que no hubo una sola línea cristera, sino una red de creencias, opciones y discursos en la Iglesia que contribuyeron al conflicto, así como diferentes métodos de resistencia. También jugaron un papel importante las culturas locales y regionales; según Puente Lutteroth: "El grado desigual de penetración del catolicismo en las diferentes zonas de la República […] nos permite entender los diferentes tipos y grados de resistencia cultural a las imposiciones civilizadoras o modernizadoras de autoridades civiles y religiosas". (21) Por lo tanto, se puede afirmar que había movimientos cristeros (en lo plural) y *movimientos* anticristeros, tanto del Estado mexicano posrevolucionario, por supuesto, pero también de la Iglesia.

Por eso, la investigación sobre el conflicto entre la Iglesia y el Estado ha resucitado un poco la memoria cultural de los cristeros, aunque este asunto todavía tiene la capacidad de encender las pasiones nacionales. En realidad, el enfrentamiento entre la

Iglesia y el Estado sólo fue una parte de un conflicto más grande dentro de la Iglesia misma –entre el catolicismo urbano y el rural; entre la intransigencia y la conciliación; entre lo nacional y lo regional–. ¿Qué más hay que decir sobre este conflicto? Falta por entender el papel que jugaron la Santa Sede y sus representantes en la curia romana, el episcopado mexicano y la clerecía estadounidense. Hasta ahora, la Cristiada solamente ha sido discutida en un contexto nacional y en términos de si fue un movimiento eclesiástico o laico. Pero hay otro aspecto a tomar en cuenta: el catolicismo internacional estaba representado por la Santa Sede, la curia romana o el Vaticano, cualquiera de los términos que describe a la administración central y a la autoridad máxima de la Iglesia Católica Apostólica y Romana.

En esta dirección se centra el presente trabajo, ya que en realidad no hay investigaciones sobre las repercusiones que tuvo en Roma el conflicto religioso mexicano en los años veinte y treinta del siglo XX. La causa principal de esto es quizá que los archivos del Vaticano para la época del pontificado de Pío XI (1922-1939), no habían sido abiertos sino hasta hace ocho años. Por fortuna, hoy los investigadores tienen acceso a estos acervos. El presente trabajo está basado en la información contenida en los fondos vaticanos. (22)

Hay muchos caminos para relacionar el catolicismo, como institución internacional, con el conflicto religioso en México (por ejemplo, la teología moral romana y el uso de la violencia para derrocar a un Estado "tiránico" y las distintas perspectivas sobre este asunto). Sin embargo, la perspectiva desde donde entiendo el conflicto religioso en los años veinte y treinta del siglo XX, es desde dos planos que en apariencia son de índole similar:

- El conflicto religioso secular-eclesiástico: entre la Iglesia nacional y el Estado mexicano.

- El conflicto religioso eclesiástico nacional-internacional: el forcejo entre la Iglesia nacional y el catolicismo transnacional vaticano.

El punto central que analizo en este trabajo es que, si bien estos dos planos son similares, el conflicto religioso eclesiástico nacional-transnacional fue más importante en varios sentidos para el desarrollo del catolicismo mexicano en el siglo XX que el conflicto religioso entre la Iglesia y el Estado. Los temas que se tratan en este trabajo ilustran la similitud entre ambos conflictos y el efecto que tuvieron en el desarrollo de la identidad religiosa:

1. La esfera política fue un sitio de enfrentamiento para ambos conflictos. Esto quiere decir que la evolución de un catolicismo con rasgos propios de la democracia cristiana chocaba con un Estado posrevolucionario mexicano y con una política pragmático-diplomática negativamente dispuesta a la actuación política de los católicos mexicanos. (23)
2. Los grupos subalternos, fueran católicos laicos, cristeros, agraristas, etc., tenían que enfrentarse con modelos corporativistas civiles y también eclesiásticos. (24) Esto significaba que dichos grupos tenían que negociar sus propias identidades culturales con discursos e instituciones hegemónicas, y fue importante, en el caso de los católicos y su lucha contra el Estado, para la construcción y fortalecimiento de identidades públicas en protesta contra asuntos como la educación socialista y sexual. En el caso de la lucha entre los católicos mexicanos y el catolicismo romano, la apolitización de la institución llamada Acción Católica Mexicana ayudó a debilitar la identidad pública, política y aun social de la Iglesia después de la rebelión cristera.

3. La continuidad de la lucha: aunque los modelos corporativistas seculares y eclesiásticos prohibían la actuación de la identidad política católica, los laicos católicos mexicanos continuaban en esa acción, pero en vías alternativas.

En este ensayo discuto sobre todo el primer punto; para ello describo el desarrollo de la democracia cristiana mexicana y la política pragmática del Vaticano, además del enfrentamiento preliminar entre las dos estrategias para oponerse al Estado mexicano posrevolucionario. En la parte final de este trabajo recupero los últimos dos puntos, con el afán de trazar una explicación del impacto que el enfrentamiento católico nacional-transnacional tuvo en la creación de la identidad católica moderna en México.

La esfera política como lugar del enfrentamiento

Antes de empezar con esta sección, se debe definir qué se entiende por "católicos". Por supuesto, hay diferentes niveles en el clero: 1) Miembros de la curia romana, cardenales, funcionarios que trabajan en Roma; 2) el clero nacional, el episcopado, o sea, el alto clero, y el clero bajo, los sacerdotes, curas, etc.; 3) las órdenes de religiosos y de religiosas, como los jesuitas que de manera usual tenían su liderazgo en Roma y sus miembros comunes en varios países del mundo. También los católicos tienen distintos rangos de importancia: 1) los católicos culturales-nominales, quizá no practicantes o que sólo asistían a festividades especiales; 2) los católicos sacramentales, que de verdad participaban en el culto, los sacramentos, etc., y 3) los católicos políticos, de organizaciones activistas y militantes. Este ensayo se centra en los católicos comprometidos políticamente. (25)

Dos factores impulsaron el desarrollo histórico del movimiento católico mexicano en la esfera política nacional. El primero, de carácter exógeno, o sea las influencias desde fuera de México, lo transnacional, muy ligado a la historia y experiencia

europeas del siglo XIX. El segundo, de tipo endógeno, en referencia a las influencias que crecían desde dentro de México para impulsar la acción política.

Lo exógeno:

1. La intransigencia. Desde el exterior, empezando con las ideologías de la Ilustración y, en términos concretos, con la Revolución francesa, la creciente secularización presentaba un problema para la Iglesia católica del siglo XIX. (26) Esto generaba una reacción firme en el Papado en contra del modernismo, del capitalismo liberal y del socialismo. Por ejemplo, *El Syllabus* de los errores modernos, publicado por Pío IX en 1864, fue un compendio de las corrientes que la Santa Sede rechazó: la mayoría de los "ismos", racionalismo, naturalismo, ateísmo y también toda autoridad política derivada, sin Dios ni su representante en la Iglesia, el papa. Según Émile Poulat, y aplicado para la situación en México por Roberto Blancarte, esto se tradujo en una actitud intransigente ante el nuevo Estado laico mexicano. Poulat la identifica así: "Intransigente, es decir dos cosas: primero que nada antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituía la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable en los principios que le dicta esta oposición". (27) Además de la intolerancia, hay otro asunto en una simbiosis virtual con éste: el integralismo.

2. El integralismo. Se refiere a lo completo, a la acción del individuo que ve lo religioso, lo social y lo político como parte de la misma cosa. (28) En este caso Poulat nos explica: "Integral, en otras palabras, que se niega a dejarse reducir a prácticas de culto y a convicciones religiosas, pero preocupado de edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia". (29) Como Jean Meyer afirma, el integralismo "significa que el rosario es inseparable de la militancia sindical y el triduo del congreso". (30)

Tal como ha demostrado Blancarte, la intransigencia-integral fue trasladada a México por medio de tres instancias. Por un lado, los prelados que estudiaron en Roma en el Colegio Pío Latino Americano, instituto papal para la enseñanza del alto clero de América latina. Dicha educación era de corte ultramontano, un tipo de tradicionalismo católico con fines de apoyar la autoridad suprema del papado. Por otro, las encíclicas papales, como *Aeterni patris* (1879), *Immortale Dei* (1885) y *Rerum novarum* (1891), de las cuales se tratará más adelante en este trabajo. Por otra parte, las órdenes de religiosos y religiosas, especialmente los jesuitas y la educación de los jóvenes católicos. Aspe Armella escribió hace poco sobre ese asunto, dando el ejemplo importante de los "acejotaemeros" y los universitarios en la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC). (31) Después de haber mencionado de modo escueto la intransigencia-integral, se discutirán las influencias propias del catolicismo mexicano en la década de 1920.

Lo endógeno:

1. El nacionalismo católico: los católicos mexicanos en la primera mitad del siglo XX retomaron símbolos religiosos como la devoción a la virgen de Guadalupe para definir su identidad nacional. Autores como David Brading han investigado el modo en que desde la época colonial, los criollos veían a la Virgen como un factor aglutinador de los mexicanos, independientemente de que el trasfondo fuese indígena o europeo. (32) En palabras del padre Bernardo Bergöend, un importante jesuita en los años del conflicto religioso y el fundador de una organización militante, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), "la Virgen de Guadalupe es la Madre de nuestra nacionalidad y el sostén principalísimo de su independencia". (33) En los años del conflicto religioso, cuando el Estado posrevolucionario obregonista y callista quería implantar una nacionalidad sin el sentido religioso, el nacionalismo católico proyectaba un imaginario de la nación con sentido tradicional y religioso. (34)

2. La "mexicanización" de las encíclicas papales. Se deben destacar aquí dos encíclicas. Primero, en 1885, León XIII publicó *Immortale Dei*. Ésta apoyó la intransigencia-integral porque señaló que los católicos tenían el derecho y el deber –lo que es muy importante– para enfrentarse a un Estado secular cuando éste trataba de interferir en los asuntos que por tradición estaban bajo la autoridad eclesiástica. Podemos ver ejemplos como el nacimiento, el matrimonio civil, la propiedad eclesiástica y la enseñanza religiosa. Segundo, la muy famosa encíclica del trabajo, emitida en 1891, *Rerum novarum*, la cual trató sobre la así llamada "cuestión social", esto es, problemas engendrados por la industrialización, la urbanización y el trabajo moderno en general. (35)

Entre los problemas que los católicos mexicanos veían en su sociedad estaban el liberalismo porfiriano y los males que traía el desarrollo capitalista. En pocas palabras, la intransigencia-integral, el nacionalismo católico y la mexicanización de las enseñanzas pontificias fueron los fundamentos del catolicismo social en México. Después de la revolución democrática maderista de 1911, los católicos mexicanos ya habían creado una presencia pública, con una visión política de implantar el catolicismo social y el orden social cristiano. Esto conformó lo que se puede llamar una incipiente democracia cristiana. (36)

Una mirada al pensamiento de Pedro Velásquez, sacerdote dirigente de la acción social, puede ayudar a aclarar estas cuestiones. Para él, el orden social cristiano era "aquel conjunto de leyes, de costumbres, de instituciones de toda especie, flexibles y variables como la vida misma, que estén conformes tanto con el Derecho Natural, como con los principios cristianos que tie-

nen como intérprete infalible a la Iglesia Católica". (37) En pocas palabras, lo que Velásquez planteaba era la meta del catolicismo social de la Iglesia; esto era lo que los católicos estaban preparando para una sociedad mexicana reorganizada. (38)

El catolicismo social y el orden social cristiano eran parte de un proyecto alternativo que los católicos en Europa, y después en América latina, estaban desarrollando. (39) El católico militante por excelencia de la primera mitad del siglo XX, Miguel Palomar y Vizcarra, dio una definición de la democracia cristiana: "aquella que busca dar a la sociedad civil una organización tal que todas las fuerzas sociales, jurídicas, económicas, en la plenitud de su desarrollo, cooperen proporcionalmente al bien común y que en última instancia su acción beneficie a las clases inferiores". (40)

Por un lado, la democracia cristiana fue un proyecto político-social que se empezó a desarrollar desde fines del siglo XIX, pero floreció después del proceso de apertura que significó la revolución maderista. Proyectaba el bien común y el mejoramiento de las clases bajas en términos del catolicismo social. Por otro lado, también fue un proyecto alternativo que trataba de enfrentar, primero, la secularización liberal porfiriana, y luego la revolucionaria. En fin, para 1920, esto desembocó en un catolicismo con una cultura de lucha, bélica y radicalizado por la misma Revolución mexicana. (41)

En los años posrevolucionarios, este proyecto cristiano alternativo tuvo conflictos con el Estado mexicano. El ejemplo más obvio fue el artículo 130 de la Constitución de Querétaro que prohibió los partidos políticos confesionales. La investigación del historiador Manuel Ceballos Ramírez ha demostrado que la acción social representada por el esfuerzo de hombres católicos como los jesuitas Alfredo Méndez Medina, Arnulfo Castro y también por los laicos católicos Palomar y Vizcarra y Maximiano Reyes, realmente fue un reto complicado para el go-

bierno obregonista y luego el callista. Es desde las bases discutidas aquí, donde varios historiadores han entendido el conflicto entre el catolicismo social y el gobierno posrevolucionario mexicano. (42)

La cultura transnacional vaticana

Es importante indicar que también hubo una reacción por parte del Vaticano a este desarrollo político de los católicos mexicanos, tal como la hubo con el Estado mexicano posrevolucionario. Lo importante a apuntar aquí es que la cultura institucional del Vaticano, en sus fundamentos, fue muy similar a la que siguieron quienes fundaron la acción política de los católicos mexicanos, como se puede ver en las cartas encíclicas que mandó el papa Pio XI a los mexicanos en 1926 y 1932 y las instrucciones en torno al proceder político y la acción católica. Se destaca la intransigencia-integral que ya se señaló, que estaba muy ligada al catolicismo europeo y por supuesto formaba parte de la cultura del Vaticano, en especial después de la pérdida de los Estados Pontificios durante el proceso de unificación del nuevo Reino de Italia y la toma de Roma en 1870. Aunque el tema central –la intransigencia-integral del Secretariado de Estado del Vaticano– no fue empleado para establecer la acción política hacia los católicos mexicanos. La intransigencia-integral del Vaticano formó un fundamento transnacional, diplomático, unilateral y pragmático.

¿Qué se debe entender por "transnacional"? Siguiendo a Ralph Della Cava, catolicismo "transnacional" son "las estructuras y la capacidad de las organizaciones religiosas para mover y circular ideas, recursos humanos y finanzas a través del sistema de los diversos Estados y la economía capitalista mundial". (43) Iván Vallier ha estudiado el catolicismo transnacional como la competencia entre tres entidades: "1) los Estados-nación, 2) los movimientos políticos transnacionales, especialmente el comunismo soviético y 3) otras confesiones cristianas". (44)

A esta lista habría que añadir “las visones alternativas nacionales de catolicismo romano” como la que acabo de discutir en la forma de democracia cristiana. En otras palabras, sostengo que el catolicismo transnacional debatía con la democracia cristiana nacional mexicana para definir el tipo de acción que debía seguir la Iglesia con el fin de enfrentar al Estado posrevolucionario: ¿lo político en su lucha para ganar el orden social cristiano como los católicos sociales-demócratas? o ¿lo diplomático-pragmático, conciliatorio, pero también con cierta dosis combatiente a través de la actuación de los cardenales, nuncios y funcionarios en el Secretariado de Estado?

Antes de mirar un ejemplo de este enfrentamiento entre el catolicismo transnacional y el nacional se debe describir un poco el desarrollo de la cultura institucional vaticana. Para esta explicación es importante desarrollar tres puntos: primero, la reforma del cuerpo diplomático vaticano desde el pontificado de León XIII; segundo, el desarrollo de la desconfianza papal en el sistema democrático liberal y la postura de una política concordataria; tercero, la implantación de la Acción Católica como modelo corporativista.

i) *La reforma de la diplomacia vaticana*. Desde el pontificado de León XIII (1878 1904), el Secretariado de Estado empezó a reformar y profesionalizar la institución diplomática de los representantes del Papado. (45) Esto se llevó a cabo en dos niveles. Primero, en reformar la estructura del cuerpo diplomático en conformidad con los otros países de Europa. El secretario de Estado, cardenal Mariano Rampolla della Tindaro, publicó una serie de reglas para diversos grados diplomáticos que tendrían los representantes: 1) Nuncios apostólicos de primera clase, 2) Nuncios apostólicos de segunda clase, 3) Internuncios apostólicos, 4) Delegados apostólicos, y 5) Encargados de negocios. Los nuncios e internuncios tendrían la personalidad oficial ante los

Estados, mientras que los delegados apostólicos y los encargados de negocios, no. (46)

La segunda acción consistió en el esfuerzo para reformar la educación y la preparación del cuerpo diplomático. En el año 1900, el cardenal Rampolla publicó otra regla que estableció un programa educacional para el Instituto de Roma, llamado la Academia Eclesiástica Pontifical de Nobles. La regla mandaba que los estudiantes eclesiásticos tuviesen que tomar clases de diplomacia, historia eclesiástica y relaciones Iglesia-Estado. Necesitaban dominar el francés y por lo menos otro idioma. Los aspirantes también tendrían que poseer los doctorados en derecho civil y canónico. Desde 1850 a 1950, cerca de 374 estudiantes se graduaron de la institución, produciendo 23 representantes papales, 21 cardenales, por lo menos cinco funcionarios inferiores de la curia romana, dos secretarios de Estado y tres papas. Entre 1874 y 1925, más de la mitad de los representantes papales ejercieron en América latina al menos una parte de sus carreras. (47) Pero, ¿qué significaba la reforma del cuerpo diplomático?

ii) *El desarrollo de la desconfianza papal en el sistema democrático liberal y la opción, una política concordataria*. La reforma estructural y educacional del cuerpo diplomático después de León XIII, solamente encuentra significado en el contexto del Papado en Italia. Desde 1870, la Santa Sede tenía una relación contradictoria con la esfera política. Por un lado, Pío IX prohibió por completo a los católicos en Italia ejercer el derecho a votar, mientras que su sucesor, León XIII, publicó la encíclica *Immortale Dei* que sostenía que el católico tenía el deber y el derecho de mezclarse en asuntos político-sociales para defender los derechos tradicionales de la Iglesia. Aquí está el punto contradictorio, aunque en 1904 el papa Pío X levantó la prohibición a los católicos para votar, eso fue sólo una medida pragmática, para no dejar a los socialistas una victoria. Con la evo-

lución de la democracia cristiana en Italia –el Partido Popular de Luigi Sturzo–, esa contradicción fue concretada con Benedicto XV cuando separó las fuerzas de la Acción Católica entre lo religioso-social y lo cívico-político. Siendo la Acción Católica el apostolado propio para la Iglesia, el clero y los laicos encuadrados en las filas del ejército espiritual de Cristo, la acción política quedaba afuera. (48)

En conclusión, la política del Vaticano ante la participación de los católicos en la política fue afectada por una ideología pragmática que veía que la acción política tendría más que perder que ganar. Según el pensamiento de los papas, no había una manera de controlar el sistema democrático; un día gana la Iglesia, otro no, y, desde luego, ¿qué pasaría con los derechos de la Iglesia cuando sus enemigos anticlericales, liberales o socialistas ganaran? (49)

En lugar de apoyar la acción política, para la Santa Sede fue preferible la diplomacia directa, unilateral y negociada. En otras palabras, la política que desarrollaba el Vaticano fue el concordato, un tratado oficial entre la Iglesia y el Estado que tendría el poder de proteger los derechos del matrimonio, de suprimir el poder del Estado en la administración interna de la Iglesia y de cuidar los bienes eclesiásticos nacionales. (50)

En el Vaticano, la administración encargada de desarrollar la política concordataria fue la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, dirigida por el secretario de Estado y otra decena de cardenales. (51) Los hombres responsables del desarrollo de la política concordataria en esa congregación fueron, primero, el cardenal Pietro Gasparri, quien fue el secretario de Estado desde 1914 hasta 1930, y después su sucesor en este cargo, el cardenal Eugenio Pacelli, desde 1930 hasta 1939, cuando fue elegido papa con el nombre de Pío XII (1939-1958).

Bajo el cargo de Gasparri, se puede ver la fusión de lo jurídico con lo pragmático. (52) En 1914, cuando Gasparri ya era el secretario de Estado, en una reunión de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos que trataba temas de la política concordataria para Chile, el prelado declaró que un concordato siempre debería ser la meta entre el Vaticano y los estados –lo jurídico–. Él entendía que la Santa Sede y los nuncios apostólicos tendrían que negociar para alcanzar esa meta y, en ocasiones, eso significaría que Roma tendría que aceptar pequeños tratados, o sea los arreglos o el *modus vivendi* –lo pragmático–. (53) Esto sería muy significativo dentro del contexto de México, según veremos un poco más adelante.

En síntesis, muchos de los que se desempeñaron en la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos eran formados como representantes pontificales. Añadido a esto, había una falta de confianza en la esfera política de ganar y defender los derechos de la Iglesia ante el Estado secular, especialmente en el pontificado de Pío XI. La combinación de los dos puntos anteriores creó una cultura institucional en la curia romana más cómoda con la diplomacia que con la acción política directa.

El conjunto de los aspectos discutidos a continuación son importantes para entender el desarrollo de la política del Vaticano: primero, muchos de los que se desempeñaron en la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos eran formados como representantes pontificios, con todas las herramientas jurídicas que esto implica. Segundo, la falta de confianza en la esfera política de ganar y defender los derechos de la Iglesia ante el Estado secular, ante todo en el pontificado de Pío XI. Tercero, la combinación de los líderes en el Vaticano formados para enfrentar al Estado por medio de la diplomacia, el concordato y el derecho canónico y para no perturbar a los enemigos de la Iglesia y no crear antagonismos con la política partidista misma.

El desarrollo institucional, transnacional, de una política vaticana diplomática, concordataria y pragmática resultaba en una cultura institucional opuesta a la democracia cristiana en la práctica dentro del contexto mexicano posrevolucionario. ¿Pero, para qué fue creada esa diplomacia? Tuvo el mismo propósito que la democracia cristiana, o sea, la implantación del orden social cristiano, pero a través de la Acción Católica y no de la acción política. La experiencia histórica del papado confirmó este punto de vista. Un arreglo diplomático (es decir, los Acuerdos de Letrán) negociado por medio del cardenal Gasparri con Mussolini en 1929 –no al activismo político católico– trajo la cuestión romana a una conclusión. La creación de la Ciudad del Vaticano, y con ella el reconocimiento de la autoridad jurídica del Papado, era el resultado de la conciliación pragmática. Por lo tanto, la política transnacional del Vaticano hizo lo mismo: la Acción Católica, ya sea en México o en otro lugar, se construiría en un modelo político no partidario. En este sentido, México no era excepcional. Más bien, el caso de México se limitó a confirmar a los funcionarios del Vaticano la lógica de su política mundial.

A continuación presento el último punto, que es un breve ejemplo del enfrentamiento entre el catolicismo transnacional y el nacional. Posteriormente señalaré las consecuencias que tuvo para la identidad de los católicos mexicanos.

iii) *La implantación de la Acción Católica*. El incremento del conflicto entre la Iglesia y el Estado causaba el roce entre las distintas identidades culturales religiosas ya institucionalizadas –la estrategia nacional y transnacional de la Iglesia–.

De 1913 y hasta 1925, el catolicismo social en México creció muy rápido hacia una acción integral, incluyendo la acción religiosa, social, cívica y política. La democracia cristiana estaba ya formada y, en especial, algunos grupos importantes de católicos mexicanos proyectaban sus planes para reconstruir el México

posrevolucionario: los Caballeros de Colón, la Asociación de Damas Católicas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Confederación Nacional Católica del Trabajo. Nuevos grupos políticos se estaban formando, como el Partido Republicano Nacional bajo la batuta de Rafael Ceniceros y Villarreal y Palomar y Vizcarra. Para una historia de estos grupos y su relación con el gobierno del presidente Obregón en esa época, debemos señalar la reciente e importante publicación de Gabriela Aguirre Cristiani. (54)

Entre estos grupos de católicos hubo uno muy radical y secreto: la Unión de los Católicos Mexicanos, llamada simplemente la "U", para guardar el secreto. (55) El grupo empezó a funcionar en Morelia, Michoacán en el año 1915, dirigido por el canónigo Luis María Martínez, quien luego llegó a ser arzobispo de México en 1937. En un nivel, la U era una asociación pía llamada la Asociación del Espíritu Santo. En otro nivel, el grupo era clandestino y sus miembros usaban su influencia para infiltrar profesionales en sindicatos y el gobierno, a través de individuos en distintos cargos políticos; esto les ayudaba a garantizar la preservación de la identidad católica en la esfera laboral y proteger a las escuelas religiosas de clausuras por parte del Estado. (56) Instrumentaron estas acciones para superar la prohibición del artículo 130 de la Constitución referente a la acción política confesional. Los miembros tuvieron que tomar juramento y no divulgar los planes, metas y métodos de la U. También había cuatro grados de organización, escuadrones de células con miembros selectos y claves cifradas para guardar el secreto. Uno de sus miembros escribió: "Como las órdenes militares de la Edad Media la U. C. M. forma un ejército valeroso y compacto que en los combates modernos lucha con denuedo por la Iglesia y por la Patria; debe, por consiguiente, como todo ejército poseer una disciplina perfecta". (57)

Entre 1918 y 1925, el grupo se extendió en toda la República: las arquidiócesis de México (un centro con más de cien miembros), Michoacán (20 centros), Guadalajara (16 centros), Puebla (12 centros), Linares y Yucatán; las diócesis de Aguascalientes (dos centros), Zamora (diez centros), Tampico (dos centros), Saltillo (tres centros), León, Querétaro, Tamaulipas, Zacatecas, Colima, Tepic y Tacámbaro. (58) El grupo tuvo éxito ganando puestos políticos locales en Michoacán, apoyando esfuerzos de propaganda, oponiéndose a la clausura de colegios católicos en Morelia y Durango y conduciendo en secreto la dirección de otras asociaciones católicas como la Unión de Padres de Familia. (59)

Su principal agente secular fue Adalberto Abascal, quien trabajaba para los Caballeros de Colón, pero también fomentaba nuevos centros de la U. (60) El episcopado, bajo la dirección del arzobispo José Mora y del Río, dio su bendición a la U y a Luis María Martínez, líder principal dentro del clero, así como a otros clérigos como José María Troncoso en la Ciudad de México. El episcopado y los párrocos tendrían en la U autoridad moral y en asuntos religiosos, pero los estatutos otorgaron los cargos principales a los católicos laicos. (61) La acción política clandestina fue importante sobre todo para el proyecto de la U, como quedó asentado en sus Estatutos:

> Es preciso que tarde o temprano cambien nuestras leyes y nuestros gobiernos y esto será imposible si los católicos no entran en el terreno político, ni podrán entrar con probabilidades de éxito si no forman una organización política suficientemente poderosa y suficientemente oculta. Por eso la U. C. M. entra resueltamente en política, no para enlazar su suerte con ningún partido ni para hacer política menuda, sino para lograr que se respeten si posible es, por todos, los principios católicos y los derechos de la Iglesia [...]. (62)

Ésta, como hemos visto, era una visión de la democracia cristiana, pero por supuesto radicalizada y abierta a usar métodos directos (*i. e.*, sin autorización política ni eclesial) para obtener la implantación inmediata del orden social cristiano.

Mientras tanto, el Vaticano envió un nuevo delegado apostólico a México: monseñor Ernesto Filippi. La misión de éste consistía en mejorar las relaciones con el gobierno de Obregón, quien había tomado una línea más o menos conciliatoria hasta cierto punto con la Iglesia. Miguel Palomar y Vizcarra apuntó lo siguiente sobre el ministerio de Filippi:

> La labor del Sr. Delegado fue en extremo dañosa para las libertades que los católicos debemos conquistar en México [...] Creyó seguramente el señor [Filippi] que la diplomacia mexicana era igual a la [europea] y que estos individuos que ahora mandan en México, [que son] casi unos primitivos, podrían ser vencidos por la cortesanía del Viejo Mundo. [...] Desautorizaba todo aquello que pudiese significar la organización de una defensa legal de las libertades católicas y entiendo que estimó que con su habilidad iba a lograr hasta un concordato. (63)

No fue una sorpresa que, cuando monseñor Filippi se dio cuenta de la acción clandestina de la U, escribiera en varias cartas al cardenal Gasparri, lamentándose de que todo se echaría a perder si el gobierno llegara a tener conocimiento de aquel grupo. (64) Para Gasparri y el Vaticano, el asunto fue importante porque el clero y el episcopado tomaban parte de esa acción política. ¿Qué consecuencias traería esto para la Iglesia y en especial para las relaciones entre México y el Vaticano si la U fuera descubierta?

En el verano de 1922, los cardenales de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos se reunieron para decidir una política hacia el grupo. Se discutieron varias posturas. Por un lado, la representada por el cardenal Vincenzo Vannutelli, quien recomendó que la U fuese declarada "lícita" y "justo en principal", mientras que el cardenal Gaetano de Lai sugería que se debía contar con más información antes de tomar una decisión. Los cardenales Antonio Vico y Basilio Pompili opinaban que en realidad la Santa Sede no podía tomar una decisión fuerte en el asunto porque los obispos mexicanos formaban parte de la U y la situación era muy delicada. Por último, el cardenal Rafael Merry del Val, anterior secretario de Estado, definía el proble-

ma con más claridad: separó la cuestión en dos: argumentó que el grupo era lícito, pero también afirmó que, en la práctica, para la Iglesia el grupo podría ser mucho más dañino que una ayuda. (65)

Por último, el secretario de Estado, Pietro Gasparri, tuvo la última palabra. El pragmatismo ganó. La política del asunto quedó organizada de la siguiente manera: el episcopado no debería formar parte del grupo; aquellas asociaciones católicas que participasen de la acción política debían dejar de llamarse "católicas", y se dejaría libres a los católicos en cuanto a participar en la política, pero no ligados a la Iglesia misma. (66) La decisión del Vaticano fue turnada a Filippi, pero debido a que el asunto era en extremo delicado en el contexto mexicano anticlerical, éste fue instruido por Gasparri para hablar en secreto con los obispos. (67) En realidad eso significaba que la U continuaría porque los cardenales creyeron que una prohibición que llegara a ser conocida por el gobierno sería peor que dejar así el *statu quo*. Por otra parte, en 1923, Filippi fue expulsado después de participar en la consagración de un monumento a Cristo rey en Guanajuato. Esto significaba que el delegado apostólico no tuvo mucho tiempo de actualizar la política del Vaticano sobre el asunto. (68)

No es lugar para desarrollar la historia de la acción diplomática de la Santa Sede, pero es importante señalar que entre la expulsión de monseñor Filippi (1923) hasta que se dio el cese del culto católico en 1926, la Congregación de Asuntos Eclesiásticos se reunió en cuatro ocasiones más para tratar el caso de México. En tres de las cuatro reuniones discutieron sobre la diplomacia, o cómo enviar un nuevo delegado apostólico a México; solamente en una ocasión trataron el asunto de qué postura adoptar hacia el artículo 130 de la Constitución que reglamentaba el registro de los sacerdotes. (69) La diplomacia negociada

por el delegado apostólico dirigida a un entendimiento más amplio era lo más importante para el Secretariado de Estado.

Durante el conflicto religioso entre 1926 y 1929, el Vaticano tomó una línea similar a la ya escogida en 1922 con la U. Jean Meyer ha argumentado que el Vaticano se mostraba intransigente en principio porque permitió al episcopado cerrar los templos en protesta contra la Ley Calles que penalizaba como delitos las infracciones al artículo 130; apoyó a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en su proyecto preliminar de boicot y luego la licitud de católicos como ciudadanos en la defensa armada, y por último rechazó algunos arreglos a los que se trató de llegar en septiembre de 1926. (70) Sin embargo, también se encuentra la carta apostólica de febrero 1926, donde el concepto pragmático de Gasparri y el Secretariado de Estado es evidente:

> Decimos Acción Católica porque, en la situación presente y calamitosa de los asuntos, es sobremanera necesario, venerables hermanos, que vosotros, con todo el clero, y todas las organizaciones católicas, os abstengáis escrupulosamente de cualquier especie de partido político, a fin de no dar a los enemigos de la fe católica el pretexto para decir que vuestra religión está vinculada a un partido político o a una facción. Por eso, se prohíbe a todos los católicos de la República Mexicana establecer cualquier partido político que sea, bajo el nombre de católico. (71)

A través de este texto vemos que el episcopado no podía tomar parte en la acción política ni en las asociaciones católicas; lo mismo sucedió en 1922 con el asunto de la U. Lo que esta vez fue diferente era el hecho de que el conflicto entre la Iglesia y el Estado significaría un obstáculo más enérgico a la acción política porque la situación, en la práctica, era necesaria. (72)

Durante los tres años de guerra cristera (1926-1929) la acción cívico-política de la Liga no contó con el apoyo del Vaticano, por varias razones. Primero, la desconfianza ya concretada hacia la democracia cristiana como método de ganar las libertades de la Iglesia era decisivo en este aspecto. Segundo, la creencia romana de que, sin el apoyo del gobierno de los Estados

Unidos, los movimientos armados no tendrían éxito; prueba de esto fue que la Liga no podía colectar fondos para su ejército, ni de católicos ni del gobierno en América del norte; además, el proyecto político más importante, el Partido de Unión Nacional, nunca recibió el apoyo norteamericano y también estaba muy dividido entre sus dirigentes. (73) En fin, la coyuntura de una unión de influyentes religiosos estadounidenses, el gobierno norteamericano y prelados mexicanos dispuestos a tomar la vía transnacional pragmática de la diplomacia, fue decisiva. Los resultados fueron los llamados arreglos de junio 1929 y luego la implantación de la Acción Católica Mexicana como el único modelo aceptable, no sólo para la acción laica mexicana, sino para todo el mundo católico. (74)

Los modelos corporativistas seculares-eclesiásticos: la continuidad y la identidad

¿Qué significado tuvo la política del Vaticano en la identidad religiosa después de los arreglos de 1929? Para hablar de ese asunto, primero hay que explicar los modelos corporativistas seculares-eclesiásticas después de 1929. Puente Lutteroth los describe como:

> La diferencia de discurso, pero la semejanza de prácticas en el caso de las autoridades eclesiásticas y políticas, ya que en ambas existía la tendencia a la corporativización de los grupos subalternos –sutil mecanismo de dominación– cuyo efecto más importante era la disminución de su capacidad de autonomía. Esto repercutió en aminorar; más aún, en excluir, a estos grupos de toda posibilidad de gestión de sus condiciones de vida. (75)

En esencia, Puente Lutteroth tiene razón, pero también se debe señalar que los modelos corporativistas causaban diferentes efectos en la experiencia y formación de la identidad católica. En el modelo corporativista del Estado, asuntos como la educación sexual y socialista en los años treinta, junto con el programa de desfanatización, o sea el programa de quitarle al pueblo sus creencias y prácticas religiosas y reemplazarlas con otras seculares-cívicas, realmente apoyaba la identidad católica

de lucha que hemos discutido. Los grupos, por supuesto, continuaron cambiado, pero muchos católicos resistieron a la secularización de la educación, por ejemplo, con escuelas clandestinas, boicots, etc. (76)

Por otro lado, el efecto de la corporativización de la Iglesia no tuvo éxito en quitarle todo sesgo a ésta, pero sí causó disminución de la identidad política entre muchos católicos mexicanos después de 1929. Los ejemplos son numerosos, y Aspe Armella ha discutido muchos de ellos: la reorganización de los grupos anteriores de la democracia cristiana en grupos fundamentales o federados en la Acción Católica como el ACJM, eliminando aspectos cívico-políticos de sus estatutos; el esfuerzo de arzobispo Pascual Díaz y el delegado apostólico Ruiz y Flores en cambiar el nombre de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, quitándole el término "Religiosa"; el esfuerzo monumental de la catequesis religiosa de los niños, usando grupos femeninos como la Unión Femenina Católica Mexicana, la Juventud Católica Femenina Mexicana, así como las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco. (77) Después de 1929, autores como Ceballos Ramírez y Bernardo Barranco han afirmado con acierto que la acción de los católicos mexicanos fue encuadrada más bien en lo religioso y a veces en lo social. (78)

Esto no quiere decir que la lucha de la esfera política para ganar los derechos de la Iglesia e implantar el orden social cristiano no continuara. (79) La lucha prosiguió, pero usando vías alternativas. Ejemplos de la persistencia de la lucha son asociaciones radicales como los Legionarios (no los Legionarios de Cristo, el grupo religioso fundado por el padre Marcial Maciel en 1941) y el sinarquismo. (80) Se sabe que el hijo del agente especial de la U, Salvador Abascal, fue el líder principal del sinarquismo en las décadas de 1930 y 1940. También, el desarrollo de la acción cívica por grupos como la Liga Nacional Defensora de la Libertad y los Padres de Familia era parte del continuismo

con años anteriores. La Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) y el Secretariado Social Mexicano dirigido por Pedro Velásquez Hernández, grupos progresistas interesados en reavivar la acción de la Iglesia en la esfera cívico-político y social en los años cuarenta y cincuenta son otros ejemplos de la actividad católica pública. (81)

A partir de lo anterior, se puede argumentar que, a pesar de la continuidad de la lucha por parte de una minoría de los católicos mexicanos para lograr un lugar estable en la esfera política, en realidad después de 1929 ellos no tenían los recursos necesarios para mantenerse presentes en la acción política. Esto no se debe tanto al Estado mexicano anticlerical, como a la política de la Iglesia de no apoyar a los católicos en la acción política.

Pero un catolicismo transnacional, implantado y sostenido por el episcopado nacional que no les permitía a los católicos la acción política es elemento central. La identidad oficial de la Iglesia era más bien apolítica; en consecuencia, la salida de la esfera política de los católicos se debió al hecho de que no tenían apoyos morales, sociales o prácticos para mantenerse firmes en la acción política. Por eso, muchos católicos políticos optaron por unirse a otros aliados (los intelectuales conservadores y líderes de negocios, por ejemplo) para formar el Partido Acción Nacional en 1939. Debido a lo anterior, la lucha por la identidad católica moderna que se debatía entre política o solamente social y religiosa, fue algo negociado entre la Iglesia misma durante la época del conflicto religioso.

En conclusión, las relaciones entre el catolicismo transnacional centrado en el Vaticano –luego implantado en el episcopado mexicano después de 1929– y la democracia cristiana era fundamental para la identidad apolítica de los católicos mexicanos en la sociedad posrevolucionaria, en especial entre los arreglos y el Concilio Vaticano II. Por supuesto que el enfrentamiento con el Estado mexicano durante tres años de guerra no

pudo disminuir la lucha de las enardecidas almas de los militantes. Por eso, después de un tiempo en reclusión, la Iglesia comenzó a mezclarse de nuevo en la esfera política; el conflicto religioso apoyaba –y apoya– la identidad de la lucha, una identidad que aún está presente y se ve expresada en sucesos contemporáneos como desfiles de belleza y concursos de Miss Universo. (82)

Reflexión final

En este trabajo he tratado de probar que de verdad hay posibilidades para las dos situaciones entre la Iglesia y el Estado, o sea para el conflicto y para la conciliación. El conflicto y la conciliación han continuado al mismo tiempo, pero en grupos distintos en la Iglesia. En la cultura contemporánea mexicana hay asuntos como el "traje típico" de la Miss México que causan conflicto, pero, por otro lado, esfuerzos para implantar la apolitización de la Iglesia, como la política pragmática del Vaticano y la Acción Católica Mexicana. Estas políticas en realidad tienen un efecto en la identidad religiosa de los católicos mexicanos. Por lo tanto, quizá es importante que los historiadores investiguen más en lo concerniente a las relaciones internas para ver qué tipo de relaciones podrían ser posibles entre la Iglesia y el Estado en el futuro.

---

7. Tania Molina Ramírez, "México lleva la Cristiada a la pasarela de Miss Universo", <http://www.jornada.unam.mx/2007/04/01/index.php?section=espectaculos&article=a06n1esp>.

8. F. Camacho *et al.*, "El traje cristero, revanchismo de la derecha, afirma Lorenzo Meyer", <http://www.jornada.unam.mx/2007/04/15/index.php?section=espectaculos&article=a09n1esp>.

9. Molina Ramírez, "México lleva la Cristiada", *op. cit*.

10. José Maciel Degollado, *Guerra cristera en Cotija y reminiscencias*; Luis Alfonso Orozco, *El martirio en México durante la persecución religiosa.*

11. Jean Meyer, *La cristiada de México,* pp. 11-12.

12. Estudios recientes sobre el tema son: Matthew Butler, *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-29*; y Jennie Purnell, *Po-*

pular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacan.

13. Sobre el porcentaje del presupuesto nacional usado por la guerra, véase José de Jesús Nieto López, *Diccionario histórico de México, 1800-2000*, p. 310.

14. Jean Meyer, *La revolución mexicana*, pp. 194, 197-198, 200-201. Las estadísticas sobre los números de alzados en armas son del mismo autor.

15. Para un análisis detallado del desarrollo de una perspectiva "realista", entre los miembros de la jerarquía mexicana, incluyendo a Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz y Flores, así como a funcionarios del Vaticano, hacia la rebelión (es decir, que los cristeros estaban condenados al fracaso porque no habían podido ganar el apoyo católico estadounidense ni gubernamental para el conflicto), véase mi libro reciente, Stephen J. C. Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile: The Politics of Transnational Catholicism 1920-1940*, pp. 77-101.

16. Para la historia diplomática del *modus vivendi* (acuerdo parcial entre el Estado mexicano y la Iglesia en México para poner fin al conflicto armado y reanudar el culto público, basado en un pacto de caballeros en el cual el Estado y la Iglesia se comprometieron a no intervenir en las esferas de influencia del otro y no seguir más con el enfrentamiento de alta intensidad desatado por el conflicto cristero), véase, por ejemplo: Jean Meyer, *La Cristiada: el conflicto entre la Iglesia y el Estado*, pp. 303-377; e *Id.*, *La cruzada por México: los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, pp. 127-206. Véanse también los trabajos recientes de Manuel Olimón Nolasco: *Diplomacia insólita: el conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*; *Paz a medias: el "modus vivendi" entre la Iglesia y el Estado y su crisis (1929-1931)*; y *Confrontación extrema: el quebranto del "modus vivendi" (1931-1933)*.

17. Para esta perspectiva véase, por ejemplo, Frank Tannenbaum, *Peace by Revolution: An Interpretation of Mexico*, sobre todo el capítulo sexto, "The Defeat of the Church"; también véase Ernest Gruening, *Mexico and Its Heritage*, pp. 273-286.

18. Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y consecuencias*; Robert E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929*; David C. Bailey, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*; James W. Wilkie, "The Meaning of the Cristero Religious War Against the Mexican Revolution", pp. 214-233.

19. Jean Meyer, *La Cristiada*, 3 vols.

20. Para el conflicto entre el episcopado mexicano y la LNDLR, véase Andrea Mutolo, "Pascual Díaz S. J. e 'La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa'", pp. 53-87; para la LNDLR y la Unión Popular véase el trabajo de Jean Meyer, *La Cristiada: la guerra de los cristeros*, vol. 1, pp. 50-92, 126-135; e *Id.*, (comp.), *Anacleto González Flores (1887-1927): el hombre que quiso ser el Gandhi mexicano*. Agradezco al Dr. Raúl Figueroa Esquer por darme el ejemplo del obispo de Sonora.

21. María Alicia Puente Lutteroth, *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*, p. 187.

22. El papa Benedicto XVI, el 18 de septiembre de 2006, abrió, para la consulta de los investigadores, el acceso a los documentos relacionados con el pontificado de Pío XI (1922-1939) en el Archivo Secreto del Vaticano.

23. Sobre la democracia cristiana y su visión alternativa del Estado posrevolucionario, véase Manuel Ceballos Ramírez, *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, pp. 23-25.

24. Esto en cuanto a las instituciones del Estado posrevolucionario. Véase, por ejemplo, Luis González y González, *Historia de la Revolución mexicana, VI. Periodo 1934-1940, 14, Los artífices del cardenismo*; y, por el lado de la Iglesia, la Acción Católica Mexicana con sus cuatro ramos fundamentales, separados por edad y género.

25. Para estas agrupaciones, véase Michael Fleet y Brian H. Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, p. 16.

26. Según Sol Serrano, la secularización es "entendida como la diferenciación y la autonomía de las esferas seculares y religiosos en los más diversos confines de la sociedad moderna". *¿Qué hacer con Dios en la República?: política y secularización en Chile (1845-1885)*, p. 22.

27. Émile Poulat *apud* Roberto Blancarte, *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y de conciliación imposible*, p. 11.

28. El sociólogo de la religión francés, Émile Poulat, desarrollaba los conceptos del "integralismo" y la "intransigencia" como descripciones del pensamiento preconciliar, o sea antes del Concilio Vaticano II; los términos, sin embargo, eran comunes en el vocabulario de los católicos, aun en el siglo XIX. Véase María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, pp. 24-25, 93. El trabajo de Poulat es empleado también para la investigación sobre la democracia cristiana de Europa: véase Jean-Marie Mayeur, *Los partidos católicos y demócratas-cristianos, un intento de definición*. Para América latina en general, véase Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América latina, siglos XIX y XX*, pp. 101-102; para México, Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, pp. 11-27. Véase también Bernardo Barranco Villafán, "Posiciones políticas en la historia de la acción católica mexicana".

29. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica*, *op. cit.*, p. 11. Siguiendo a Blancarte, es importante anotar que el "integralismo" y el "integrismo" son términos distintos. Los dos surgieron de la misma intransigencia, pero el primero quiere decir una participación marcada en la sociedad, aun desde la democracia cristiana; al otro lado, el segundo significa un rechazo completo de la modernidad y el encierro de la Iglesia en sí misma. Véase *Ibidem*, pp. 11-27.

30. Jean Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913*, p. 11.

31. Aspe Armella, *La formación social y política*, *op. cit.*, pp. 283-337.

32. David A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, pp. 100-101.

33. Bernardo Bergöend, *La nacionalidad mexicana y la virgen de Guadalupe*, p. 14.

34. Aunque el autor no habla del nacionalismo católico, tomo la idea de los "imaginarios" de la obra clásica de Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Para la influencia del nacionalismo católico en América latina, véase Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América latina*, p. 208. Para el nacionalismo católico en México en los años veinte en Michoacán, véase Christopher R. Boyer, *Becoming Campesinos: Politics, Identity, and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*, especialmente el capítulo quinto, "Refusing the Revolution: Catholic Nationalism and the Cristero Rebellion".

35. Para la "mexicanización" de las encíclicas papales y la movilización del catolicismo social en respuesta a la cuestión social en México, véase Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social, un tercero en discordia. "Rerum novarum", la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. También véanse *Id.* y Alejandro Garza Rangel (comps.), *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*, y Manuel Ceballos Ramírez (comp.), *Catolicismo social en México: las instituciones*.

36. Véanse los trabajos recientes de Robert E. Curley: "Slouching Towards Bethlehem: Catholics and the Political Sphere in Revolutionary Mexico" y "Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900-1926". Véase también Ceballos Ramírez, *La democracia cristiana*, *op. cit.*, pp. 10-26.

37. Pedro Velásquez Hernández, *Comunismo y catolicismo social*, p. 5.

38. Para una descripción de cómo el padre Velásquez continuó el trabajo del catolicismo social en México a través del Secretariado Mexicano Social, institución cuyo trabajo era apoyar y unificar los elementos católicos sociales, incluso después de la rebelión cristera, se puede consultar Stephen J. C. Andes, "A Catholic Alternative to Revolution: The Survival of Social Catholicism in Postrevolutionary Mexico".

39. Ceballos Ramírez, *La democracia cristiana*, *op. cit.*, pp. 19-26.

40. Jean Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913*, p. 7.

41. Curley, "Slouching Towards Bethlehem", *op. cit.*, p. 2.

42. Manuel Ceballos Ramírez, "El sindicalismo católico en México, 1919-1931". El proyecto social de la Iglesia colisionaba con el proyecto social del Estado posrevolucionario. El padre Alfredo Méndez Medina veía la organización del Secretariado Social Mexicano como una herramienta empleada contra el socialismo incipiente en el país. Así afirmó: "Su objeto [del Secretariado Social Mexicano] es prestar de una manera eficaz, sistemática y ordenada los servicios que necesitan las obras sociales [...] que puedan contrarrestar la corriente del socialismo", Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Nuova Compagnia (1814-), Provincia Mexicana, Epistolae, 1920-1921, 1005-IX, 6, ann. I, Alfredo Méndez Medina a R. P. General Wlodomiro Ledochowski S. J., 26 de agosto de 1921. Es también importante no olvidarse de que, en el ámbito de la cotidianidad, los católicos mexicanos encontraron oportunidades de conciliación con el Estado mexicano, de manera especial en la educación primaria. Véase Patience Schell, *Church and State Education in Revolutionary Mexico*

City, pp. XIX-XX. Sobre este punto en general, véase Kristina A. Boylan, "Mexican Catholic Women's Activism, 1929-1940", p. 23, y Alan Knight, "Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-1940", p. 195.

43. Ralph Della Cava, "Transnational Religions: The Roman Catholic Church in Brazil & the Orthodox Church in Russia", p. 536.

44. Ivan Vallier, "The Roman Catholic Church: A Trasnational Actor", p. 479.

45. Para la reforma del cuerpo diplomático aplicada en América latina, véase Stephen J. C. Andes, "Ambassadors of the Holy See: Apostolic Nuncios, the Vatican, and Catholic Policy in Latin America, 1878-1922".

46. Archivio Segreto Vaticano (ASV) Sacra Congregazione d'Affari Ecclesiastici Straordinari (AES) "Stati Ecclesiastici. 1888-1890", pos. 1114-1120, fasc. 366.

47. ASV, AES, "Stati Ecclesiastici. 1905-1906", pos. 1277-1282, fasc. 435, ff. 11rv-12rv; "Stati Ecclesiastici, 1900", pos. 1229-1237, fasc. 391, ff. 29rv. La Pontificia Accademia Ecclesiastica, 1951, Ciudad del Vaticano, Tipi della Poliglotta Vaticana, pp. 136-171. Cincuenta y seis representantes se desempeñaron en América latina, de 96 en total. Este número es aproximado, basado en la información del trabajo de Giuseppe de Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956.* Sobre los nuncios, véase también Thomas J. Reese, *Inside the Vatican: The Politics and Organization of the Catholic Church*, pp. 152-153.

48. Gianfranco Poggi, *Catholic Action in Italy: The Sociology of a Sponsored Organization*, pp. 18-21.

49. Mayeur, *Los partidos católicos y demócratas-cristianos*, *op. cit.*, pp. 13-14.

50. John Pollard, *The Vatican and Italian Fascism, 1929-32: A Study in Conflict*, pp. 4-5.

51. Vicente Cárcel Ortiz, "La Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y España (1814-1913)".

52. Para el entrenamiento de Gasparri, véase Carlo Fantappiè, "La formazione teologica e giuridica di Pietro Gasparri a Roma nel seminario dell'Apollinare".

53. ASV, AES, Rapporti, Sessioni, S. Congregazioni, 1914, 69, Cile, sessione 1191, stampa 1029, s. pp.

54. María Gabriela Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924.*

55. Yves Solis, "El origen de la ultraderecha en México: la 'U'".

56. Para más información sobre la estructura clandestina de la U, véase el capítulo dos de este volumen, obra de Yves Solis, y también Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, pp. 41-70.

57. La información sobre la U fue extraída de ASV, AES, Messico, IV per., 1921-1924, pos. 484, fasc. 5, 29r-37r, "Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos", Morelia, 7 de enero de 1922. Aunque los estatutos de la U no vienen con nombre adjunto, parece que el autor podría ser el mismo Luis María Martínez.

58. No se proporcionó la cantidad de los centros para las arquidiócesis de Linares y Yucatán ni las diócesis de León, Querétaro, Tamaulipas, Zacatecas, Colima, Tepic y Tacámbaro.

59. "Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos", cit. 29r-37r.

60. Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Base Luis María Martínez, Carpeta 47, Correspondencia 1924-1932, Letra "A," Caja 33, exp. 10, Abascal a Luis María Martínez, Puebla, 11 de junio de 1925; Abascal a Luis María Martínez, México, D. F., 25 de febrero de 1925; Aspe Armella, *La formación social y política*, *op. cit.*, p. 79.

61. Mons. Filippi, el delegado apostólico, envió los estatutos al Vaticano y también otras cartas de algunos obispos sobre la U. Todo fue redactado y la información fue publicada en un expediente interno para los cardenales de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Véase ASV, AES, Rapporti sessioni, S. Congregazioni, 1922, 75, Messico, sessione 1252, stampa 1094, s. pp.; ASV, AES, "Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos", 29r-37r.

62. ASV, AES, "Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos", 30r.

63. ASV, AES, Messico, IV per., pos. 496, fasc. 19, 37rv-38rv, Miguel Palomar y Vizcarra a David Ramírez, México, D. F., 9 de marzo de 1924.

64. ASV, AES, Messico, IV per., pos. 484, fasc. 5, 4rv-5r, Filippi a [Gasparri], México, D. F., 27 de diciembre de 1921.

65. ASV, AES, Rapporti sessioni, S. Congregazioni, 1922, 75, Messico, sessione 1252, stampa 1094, sin números de página.

66. *Idem*.

67. ASV, AES, IV per., 1921-1924, pos. 484, fasc. 5, ff. 42rv, Gasparri a Filippi, Vaticano, 4 de octubre de 1922. Gasparri escribió a Filippi: "Ella mi far rilevare al riguarda come in vantaggi che tale associazione puó apportare agli interessi religiosi nel Messico non sembrano compensare i gravissimi danni ai quali la Chiesa si trova esposta in Costesa Repubblica, anche in vista del pericolo non remoto che il Governo venga in conoscenza di detta associazione Segreta e politica dei Cattolici. Questa Sacra Congregazione degli AA. EE. SS. […] ha decisa che dato la sviluppa dell'Associazione in parola e il parere dei Vescovi sulle medesima non sembra opportune che la S. Sede e quindi la V.S. intervengono con un atto positive in proposito. Perció V.S. si limiterá in conversazioni Confidenziali con qualche vescovo dei puó influenti e presentandogli occasione opportune de far notare de l'Episcopato non dovrebbe far parte di una societá segreta che ha scopi senza dubbio politici, e ció in conformitá alle istruzioni piú volte impartite in material dalla Santa Sede".

68. El fin de la U queda un poco oscuro. Durante la guerra cristera, formó parte del conflicto, aunque la LNDLR (especialmente sus líderes, como Miguel Palomar y Vizcarra) trató de suprimir el grupo porque los de la Liga opinaban que la U era un obstáculo a la unidad del movimiento cristero (véase Aspe Armella, *La formación social y política*, p. 80, y las cartas de Palomar y Vizcarra sobre su deseo de que la U

fuese suprimida por el Vaticano, UNAM. Archivo Histórico. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, Sección Organizaciones Católicas, Serie Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, fs. 9439rv-9340, Palomar y Vizcarra a José Serrano Orozco, sin lugar, 16 de marzo de 1928). En correspondencia particular de Luis María Martínez, el prelado escribía que la U cesó sus actividades sólo hasta el año 1929, por "graves razones", y no daba más información. Véase Pedro Fernández Rodríguez, *Biografía de un hombre providencial: Mons. Luis María Martínez (1881-1956)*, pp. 78-84.

69. ASV, Sala di Indice, Indice delle Sessioni della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Anni 1814-1939. Las reuniones sobre cómo enviar un nuevo delegado apostólico tuvieron lugar el 12 de marzo, el 15 de julio de 1923 y el 15 de junio de 1924. Sobre el conflicto religioso, la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios se reunió el 2 de julio de 1926.

70. Meyer, *La Cristiada*, *op. cit.*, vol. II, pp. 303-377.

71. *Apud ibidem*, p. 254.

72. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *op. cit.*, pp. 71-101.

73. *Idem*.

74. Cito aquí solamente un ejemplo de la desconfianza del Vaticano en cuanto a la imposibilidad de una victoria revolucionaria católica si no contaba con el apoyo de los Estados Unidos. En 1925, un memorándum anónimo escrito por un funcionario vaticano anotó que "un movimento armato che non conti con l'appogio Americano fracassaria di sicuro", en ASV, AES, Messico, IV per., 1925-1946, pos. 499, fasc. 21, 25rv-32r, "Appunti sulla situazione religiosa di Messico," sin autor, Roma, 12 de junio de 1925.

75. Puente Lutteroth, *Movimiento cristero*, *op. cit.*, p. 188.

76. Para el fracaso de la política anticlerical, véase, por ejemplo, Adrian A. Bantjes, "Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De Christianization Campaigns, 1929-1940", pp. 87-120.

77. Aspe Armella, *La formación social y política*, *op. cit.*, pp. 74-78, 211-282; para el caso del esfuerzo de quitar la palabra "Religiosa" del nombre de la LNDLR, véase la documentación en ASV, AES, IV per., 1929-1947, pos. 538, fasc. 257; para la campaña de educación religiosa, véase el Acervo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Archivo Acción Católica Mexicana, Sección Junta Central, Comisión Central de Instrucción Religiosa (1932-1934), Luis Beltrán y Mendoza, "Memorándum para el señor presidente de la Junta Central de la Acción Católica Mexicana sobre las actividades emprendidas por la comisión central de instrucción religiosa", México, 2 de enero de 1933.

78. Manuel Ceballos Ramírez, "*Rerum novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)", pp. 169-170; Barranco, "Posiciones políticas en la historia", *op. cit.*, p. 57.

79. Para un estudio reciente sobre la continuación del conflicto entre los católicos y el Estado de México en la década de 1930, véase Ben Fallaw, *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*.

80. Para estudios sobre el sinarquismo, véase Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*; Héctor Hernández García de León, *Historia política del sinarquismo, 1934-1944.*

81. Aspe Armella, *La formación social y política*, *op. cit*., pp. 405-407; entrevista que sostuvo el autor con el padre Manuel Velásquez Hernández, director del Secretariado Social Mexicano (SSM), México, 9 de julio de 2008; para un ejemplo de la acción del SSM en la esfera pública, podemos citar la carta de protesta firmada por el padre Manuel Velásquez y otros tantos sacerdotes en contra de la actitud del gobierno hacia el movimiento estudiantil de 1968, Archivo Histórico de la Provincia de México de la Sociedad de Jesús, *Pulgas '68*, Núm. 16, octubre de 1968, "Carta de un número de sacerdotes sobre el movimiento: al pueblo mexicano", 10 de septiembre de 1968, pp. 44-46, y también véase el Archivo Histórico del Secretariado Social Mexicano, misc., sin carpeta, "Al pueblo mexicano," México, D. F., 10 de septiembre de 1968.

82. Los puntos de vista sobre la continuidad de la lucha entre la Iglesia y el Estado son diversos: Roberto Blancarte sólo ve que un *modus vivendi* fue establecido con el Estado entre 1938 a 1950, pero, según él, el enfrentamiento seguía debido a la intransigencia en la Iglesia. Véase Blancarte, *Historia de la Iglesia católica*, *op. cit*., p. 21. Aspe Armella, por el otro lado, encuentra que de cierto había distintos grupos en la Iglesia: unos actuaban siempre en la esfera política, como la UNEC, y otros no, como la JCFM. Véase Aspe Armella, *La formación social y política*, *op. cit*., pp. 399-407; Peter Lester Reich ve que el Estado y la Iglesia siempre estaban buscando la conciliación de acuerdo con los intereses mutuos de ambas instituciones. Véase Peter L. Reich, *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*, especialmente la introducción.

2. **La U, un acercamiento desde los archivos vaticanos y mexicanos**

Yves Bernardo Roger Solis Nicot

En el contexto del México posrevolucionario, la Iglesia, como actor institucional, jugó un papel preponderante y delicado a partir de su relación con el Estado. Dentro de esta relación, uno de los espacios de mayor interés para los investigadores ha sido el de las sociedades secretas o reservadas respaldadas por la Iglesia católica en México.

La presente investigación pretende esclarecer el papel de una asociación reservada que hasta el momento ha sido sólo parcialmente estudiada: la U. El estudio se basa en un análisis de archivos de la Iglesia católica tanto de México como de la Santa Sede y se inserta en una investigación mayor, en proceso, que incluirá además los archivos del gobierno mexicano y del Departamento de Estado de los Estados Unidos. El periodo de estudio abarca de 1915, año de la fundación de la U, hasta su desaparición en 1929. Una de las fortalezas de esta investigación reside en la consulta ya realizada de un fondo del Archivo Secreto Vaticano (ASV), abierto en 2006, las *sessioni*. (83) Este fondo ofrece un acceso a la constitución y al informe de actividades de la U de 1915 a 1921 a través de la *sessione* de 1921, pero también arroja información sobre el periodo que va de 1921 hasta 1929, mediante el análisis de los documentos de los delegados apostólicos Ernesto Filippi, Serafino Cimino y Jorge Caruana. La consulta de un nuevo archivo no permite por sí sola renovar un campo de investigación, pero brinda nuevos datos y abre la posibilidad de aportar interpretaciones novedosas.

En las siguientes páginas hablaremos primero del contexto de creación y surgimiento de la U; después, retomaremos algunas investigaciones anteriores realizadas tanto por el autor como por Stephen Andes en su artículo "El Vaticano y la identidad

religiosa en el México posrevolucionario 1920-1940" y por Fernando González y González en su obra *Matar y morir por Cristo rey*.

El caso de la U se inserta en la compleja realidad internacional de los años diez y veinte en el contexto de la Primera Guerra Mundial, las revoluciones mexicana y rusa y las consecuencias de ellas durante el periodo de entreguerras. La decisión de mantener el grupo involucró tanto a la Santa Sede como a las presiones internacionales tras el descubrimiento, durante el conflicto mundial, del Sodalitium Pianum, (84) mejor conocido a raíz de la investigación de Émile Poulat como "la Sapinière". (85)

En este periodo, la actitud de los católicos fue ambigua y existió un debate entre los historiadores en torno del papel que jugó la Iglesia, mismo que recoge María Gabriela Aguirre Cristiani en *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*. (86) Mientras que, en su momento, la facción maderista suponía que el clero la apoyaba, la participación de algunos católicos de renombre en el gabinete de Huerta provocó un resentimiento hacia ellos. La historiografía revolucionaria insistía de hecho en esta visión negativa, y la extendía al Partido Católico Nacional. "La historiografía que veía en la Revolución un movimiento agrario se limitaba a afirmar que el Partido Católico Nacional era una asociación formada por terratenientes, instrumento pasivo de la jerarquía católica, cómplice de la muerte de Francisco I. Madero y fiel colaboradora de Victoriano Huerta". (87)

Si bien algunos católicos tuvieron puestos de importancia en el gabinete de Huerta, la disolución del Partido Católico Nacional en 1914 mostró la falta de adhesión al gobierno huertista, como lo expone Laura O'Dogherty en su tesis doctoral, defendida en El Colegio de México y publicada con el mismo título de *De urnas y sotanas. El Partido Católico en Jalisco* por el Insti-

tuto de Investigaciones Históricas de la UNAM. (88) Los revolucionarios vieron en los empréstitos hechos a Huerta una provocación voluntaria; sin embargo, la Iglesia católica no tenía los medios para oponer resistencia y, en las zonas controladas por los revolucionarios, se realizaban también esos empréstitos "forzados". (89) A partir de 1914, se dio en México un periodo de persecución religiosa durante el cual muchos jerarcas de la Iglesia mexicana tuvieron que ir al destierro. Fue justamente en este periodo, en 1915, cuando se fundó en Morelia una sociedad reservada, la "U". Su objetivo era destruir el Estado posrevolucionario a través de una acción piramidal, discreta y eficaz, basada en celdas diminutas (cinco miembros más un asesor espiritual). Mediante su acción sobre líderes seleccionados, la U pretendía incidir en la vida política de carácter local, regional y nacional.

Hasta antes de la apertura del Archivo Secreto Vaticano, la organización y el origen de la U habían sido poco claros. Sin embargo, ya han sido muy bien detallados y explicados desde la primera publicación sobre el tema en la sección "Textos Recobrados" de la revista *Istor* del CIDE (90) y en numerosas publicaciones nacionales posteriores. (91) Dos investigadores han trabajado sobre todo las fuentes vaticanas y las mexicanas relativas a la U: Stephen Andes y el autor del presente ensayo. En el Vaticano, Solis consultó los documentos de las *sessioni*, en concreto la marcada como "ASV (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Strodinari (AES), Messico, Circa una asociaziones Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sessione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75". Por otro lado, la información que Andes consultó se encuentra en: "ASV, AES, Messico, IV per., 1921-1924, pos. 484, fasc. 5, 29r-37r, 'Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos', Morelia, 7 de enero de 1922, anónimo". En ambos casos, el papel de Luis María Martínez está fuera de duda. (92) Por último, un tercer investigador está acercándose al tema de la U, aunque su estudio se limita al

periodo de la Cristiada: Enrique Guerra Manzo, del Departamento de Política y Cultura de la UAM Xochimilco.

A la par de estas obras de reciente publicación, varios autores han planteado un acercamiento a la U y a su fundador, Luis María Martínez; sin embargo, es importante entender esas publicaciones desde su origen, ya que, al ser memorias y testimonios, han contribuido a conservar el aura de misterio que rodeaba a la U.

El primero de esos autores, Pedro Fernández Rodríguez, defensor de la causa de beatificación de Martínez, publicó dos textos: *Biografía de un hombre providencial*, *Mons. Luis María Martínez* y *Mons. Luis María Martínez Rodríguez, Arzobispo primado de México (1881-1956)*, el segundo es una versión reducida del primero, que salió de la imprenta con un año de diferencia, con la colaboración de Francisco Antonio Macedo Tenllado, vicepostulador de la causa. Fernández Rodríguez sostiene que, gracias a la consulta de los archivos de México, Morelia, la diócesis de Chilapa, el Archivo General de la Nación y el Archivo Secreto Vaticano, pudo obtener datos más claros sobre las acciones del personaje que nos ocupa. Para el autor, el sacerdote michoacano fue un ejemplo de patriotismo y un verdadero apóstol social. Sostiene que la toma, por parte de las tropas revolucionarias, del seminario de Morelia tras la derrota del ejército huertista, jugó en la vida sacerdotal de Luis María Martínez un papel muy relevante, pues fue entonces cuando el encargado del seminario se dio cuenta de la importancia de la formación de los seglares políticos, quienes podrían actuar con más facilidad en la vida política y social de México. Durante ese tiempo, la intensa acción de Martínez Rodríguez fomentó la propagación pública de la fe católica en Michoacán y en la República entera.

Fernández Rodríguez presenta a la U de manera muy idealizada. Plantea su organización en el contexto revolucionario, de

modo particular en el periodo de dominio de las fuerzas carrancistas. La U era, según sus fuentes, una organización social de católicos mexicanos que buscaba favorecer la presencia de la fe católica y lograr establecer el reinado social de Cristo en México. Insiste en el carácter reservado y de obediencia rigurosa de la asociación; sin embargo, plantea que este concepto de organización reservada, si bien significaba un secreto ante la sociedad, mantenía una apertura transparente hacia la jerarquía eclesiástica católica mexicana. Sostiene que la "Misión de esta obra era finalmente lograr el establecimiento de un gobierno católico en México y, en consecuencia, el cambio de sus leyes ateas e injustas en leyes justas y respetuosas con la religión indicaba que se extendió por la República en un nivel de reserva absoluta". (93) Afirma también que Luis María Martínez tenía como característica llamar y apoyar a la resistencia cívica.

En lugar de retomar los documentos encontrados en Roma y en la arquidiócesis de México, Fernández Rodríguez acude a Salvador Abascal y su famosa obra *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*, en la que se afirma el carácter secreto y la eficacia de la U. Abascal narra que en alguna ocasión un prelado le habló de la existencia de la U y la participación en ella de su papá, Adalberto Abascal; cuando le preguntó a su padre por la U, éste lo regañó y le indicó que por ninguna razón obispo alguno debió haberle dado a conocer la organización.

Existen otros testimonios de miembros de los cuatro grados de la U tanto en archivos –por ejemplo, el de Miguel Palomar y Vizcarra– (94) como en diversas publicaciones. Bajo el seudónimo "Spectator", el padre Enrique de Jesús Ochoa toca el tema de la sociedad en los tomos I y II de su libro *Los cristeros del volcán de Colima*, especialmente en el capítulo II de la quinta sección del segundo tomo, aunque la cuestión ya había sido anunciada en el capítulo II de la primera sección. Este autor resalta la división que existía entre la Liga Nacional Defensora de la Li-

bertad Religiosa, creada en 1925 como un medio legal y público para luchar contra los ataques anticlericales y anticatólicos del gobierno de Plutarco Elías Calles y la U, así como sus consecuencias para las brigadas femeninas y para los propios cristeros. Spectator muestra también cómo, en algunos casos, la U logró el control tanto en el ámbito local como sobre líderes de la Liga. Ante las necesidades y las dudas, los cristeros llegaron a buscar seguridad y certeza en sus líderes, incluso cuando eso representaba ir a México. Las intrigas entre los de la U y los "ligueros" provocaban dificultades y tensiones en el mismo bando católico. Es interesante ver cómo el padre Ochoa, siendo opositor de la asociación, la reconoce como una red muy eficaz a pesar de no contar con las licencias papales. En efecto, indica que la U, a diferencia de la Liga, era capaz de llevar pertrechos y recursos a los combatientes. Sin embargo, muestra también cómo el obispo de Tacámbaro, Leopoldo Lara y Torres, así como el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, respaldados en apariencia por la postura del delegado apostólico Jorge José Caruana, se oponían en 1928 a la organización.

Otro ejemplo de testimonios es el de Jesús Degollado Guízar. En sus *Memorias* relata su ingreso a la U y describe el poder de la organización en la zona occidente, así como la misión que le encomendaron al encargarlo de las operaciones militares. De la misma manera que Enrique de Jesús Ochoa, Degollado muestra que las tensiones existentes con la Liga no favorecían el desarrollo y la organización en las zonas militares controladas por los cristeros. Ambos autores, sin embargo, carecen de conocimientos más profundos sobre la asociación.

De manera simplificada, esto es lo que, de acuerdo con su grado, indican los miembros de la U sobre la organización:

Tabla 1

La U de acuerdo con los cuatro grados

Grado	Conocimiento
1°	La U es una sociedad educadora de los católicos para la acción social sobre la triple base de la discreción, la disciplina y la caridad.
2°	La U es un centro de acción social. Se revelaban al socio los procedimientos que, para esta acción, empleaba la propia asociación, así como las obras que de ella dependían.
3°	La U es un centro de acción política nacional. A los miembros de este grado se les revelaba la asociación tal cual era.
4°	La especificidad del nivel de secreto del cuarto grado se refería únicamente a algunos puntos de la organización y al conocimiento más perfecto de las constituciones.

Elaborada con base en ASV, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75, cit.

Así pues, cada uno de los miembros de la organización tenía un grado distinto de conocimiento de la misma; esto nos obliga a cuestionar y examinar con atención sus testimonios o explicaciones en torno al funcionamiento de la U. A continuación se muestra el nivel de acceso a los contenidos de los documentos rectores de la organización de que gozaban los miembros de cada grado; esto, de acuerdo con los estatutos resguardados en los Archivos Secretos Vaticanos y con la constitución de la U tras su reformulación durante las festividades de coronación de la virgen de Guadalupe como "Reina de las Américas y de la Patria" en 1920, en la Ciudad de México. (95)

Tabla 2

Acceso al funcionamiento de la U de acuerdo con el grado

1º grado	2º grado	3º grado	4º grado
Solamente tienen acceso a los capítulos 1 y 2	Solamente tienen acceso a los capítulos 1 y 2	Solamente tienen acceso a los capítulos 1 y 2	Conocen toda la reglamentación de la Unión,

de 6. No tienen acceso a las prevenciones generales. Artículo 1 de acuerdo con la tabla 1. Cambio en el artículo 9. Artículos íntegros: 3 a 6. Del capítulo II sólo artículos 2, 3, 5, 7, 20, 24, 45, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 78 a 82, 84 a 91, 95 y 99.	de 6. No tienen acceso a las prevenciones generales. Artículo 1 de acuerdo con la tabla 1. Conocen lo mismo que los de primer grado más los artículos 39 a 41, 43, 56, 72, 100 y tienen acceso al artículo 5 de las prevenciones generales.	de 6. Artículo 1 de acuerdo con la tabla 1. Conocen lo mismo que los de primer y segundo grado más los artículos, 48, 49, 59 y 61; todos los artículos de los socios con excepción de los 102 y 103; todo sobre las juntas; de las prevenciones generales conocen todo menos el artículo 6.	a excepción de los artículos 6 y 7 del capítulo preliminar y el artículo 1 del capítulo 1. No tienen acceso a los artículos del capítulo 2 relativos al asistente eclesiástico, al consejo director y a la cancillería. No conocen el capítulo 5 (sobre el centro general).

Elaborada con base en ASV, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75, cit.

El sistema de la U era piramidal. Existía un quinto grado, ausente en los documentos, accesible en exclusiva a quien promulgó las constituciones y a los miembros fundadores. Una reserva dentro del grupo reservado; un grupo secreto dentro de la organización secreta. En cuanto a aquéllos, nada más tenemos claros dos nombres en este momento de la investigación: Luis María Martínez y Adalberto Abascal. Tras su fundación en 1915, la U actualizó sus estatutos en 1918; en octubre de 1920, reunidos en el marco de la preparación de los festejos del aniversario de la aparición de la Virgen, los obispos y arzobispos presentes decidieron ampliar la acción de la U al ámbito nacional y asignar un consejero espiritual para que pudiera existir la organización en todas las diócesis y arquidiócesis. De acuerdo con los documentos vaticanos, sólo Rafael Guízar y Valencia se opuso. (96) Con esta “refundación”, la U se organizó con carácter tanto de confederación (nacional) como de provincia (estatal y local).

En su carácter de confederación se formó un consejo director, compuesto por miembros cuya identidad era desconocida por los miembros. Existía un asistente eclesiástico, el único que conocía la identidad del consejo director y transmitía sus instrucciones a un gran canciller. Este último era nada más un portavoz, sin cargo ejecutivo, identificado por todos los miembros de la asociación.

En su carácter de provincia se retomaba el mismo esquema, de modo que el canciller provincial era el único miembro reconocible: en caso de ser descubierto, no podía identificar a los miembros que tomaban las decisiones en la organización, pues era sólo un portavoz. Existían dos tipos de centro provincial de acuerdo con el número de integrantes de la U en las diferentes regiones. En cada centro había ocho comisiones: obras sociales, gobierno (régimen interior), política (gestiones políticas con grupos externos), relaciones (comunicación entre los centros), fomento (investigación a potenciales candidatos), hacienda (asuntos financieros), caridad e investigación (documentación de las acciones de la U en las noticias). A su vez, cada centro se dividía en células de cinco miembros y cada célula tenía un jefe de sección. Es importante saber que la U no se limitaba a un solo sector socioeconómico: no era solamente un grupo de notables, sino que aceptaba miembros de diferentes orígenes. La comisión de hacienda tenía, sin embargo, expedientes sobre los miembros pudientes y sobre la capacidad financiera de cada uno. (97)

A la par de los testimonios de los miembros de la U, se produjeron diferentes textos de carácter científico que, sin embargo, acusan el mismo desconocimiento y confusión en torno de la organización. Las escasas fuentes ofrecen dos visiones distintas. Por un lado, estaba la opinión del gobierno, proyectada tanto en la prensa –*El Universal* y *Excélsior*– como en diferentes publicaciones de la época –por ejemplo, el opúsculo de 1929,

"¿Quiénes mataron a Obregón?"– que denunciaban un complot organizado por los jerarcas católicos a través de la agrupación secreta la U. Por otro lado, algunos exmiembros de la U o jerarcas indiscretos ofrecían una visión parcial de la organización. A pesar de ello, varios autores hicieron algunos acercamientos valiosos al tema, que permitieron entender la complejidad de la temática.

A este escenario hay que agregar a los autores que confunden la U con la Unión Popular de Anacleto González Flores. (98) Otra dificultad viene de la fundación en 1930 de una organización homónima de la U: la Unión de Católicos Mexicanos, que fue parte de la Acción Católica refundada en 1930 por Pascual Díaz Barreto. (99)

En este sentido, ya han transcurrido casi cuarenta años de historiografía sobre el tema de la U. Antonio Rius Facius fue uno de los primeros en hablar de su existencia. El autor insiste principalmente en su carácter secreto, así como en las intrigas del grupo para poner en lugares clave a jefes locales, a despecho de la Liga, y tomar así el control militar del sur y del occidente del país. De acuerdo con él, la U obligaba a sus miembros a prestar obediencia ciega y no veía por el bien de la lucha católica. (100) Años después, el historiador francés nacionalizado mexicano, Jean Meyer, reveló más datos en torno a la U. Él se basa ante todo en correspondencia, en los archivos de los jesuitas consultados en Guadalajara y en los testimonios obtenidos de sus entrevistas, en particular las realizadas a las sobrevivientes de las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco (BB). Su trabajo muestra las luchas internas de las fuerzas católicas, en particular las de la Liga contra la U y las Brigadas Femeninas. Muestra también cómo los esfuerzos católicos estaban divididos en cuanto al apoyo a las fuerzas cristeras y al nombramiento de los líderes militares locales. Asimismo, explica que el éxito del ejército cristero en el occidente se debió a la organización preci-

sa y eficaz de la U. El autor utilizó, entre otras fuentes, un interesante tomo que se encuentra en los Archivos de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, (101) intitulado *La intriga de la U y la rebelión de las Uístas de las BB*. (102)

En su libro *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, Martaelena Negrete hace un análisis muy preciso de la U basado sobre todo en las memorias de Salvador Abascal, donde se relata la famosa anécdota en la que un prelado le indicó la existencia de la U y la participación en ella de su papá, Adalberto Abascal, quien nunca le mencionó el tema. (103) En el extranjero, especialmente en Bélgica y en Estados Unidos, se despertó también el interés sobre esta cuestión. Ejemplo de ello lo da Jennie Purnell, quien publicó en 1999 un estudio que enfatiza el carácter laico de la U y la importancia de su secrecía. La autora indica que el éxito de la organización en mantener el secreto explica en parte por qué en ese momento se sabía tan poco de su existencia y sus logros. (104) También resalta la lucha entre la U y la Liga, así como el control que tenía aquélla sobre la mayoría de los líderes militares cristeros, sin abundar mucho en el tema. (105) En el libro sobre las relaciones entre Bélgica y México coordinado por Florence Loriaux en 1993, *Les belges et le Mexique. Dix contributions à l'histoire des relations Belgique-Mexique*, Jean Luc Vellut abordó también esta cuestión en su texto "Les persecutions mexicaines et le Nouvel Ordre Mondiale (1926-1932)".

Sin embargo, Fernando González fue uno de los primeros investigadores que de verdad buscó documentar el papel y origen de la U. Su acercamiento lo hizo en un primer momento a partir de las memorias de Salvador Abascal y de las entrevistas realizadas al mismo Abascal y a otros sobrevivientes de la Cristiada, como el general José G. Gutiérrez y Gutiérrez. González se basó también en las memorias de Jesús Degollado Guízar y Carlos Blanco Rivera, así como en los archivos de Miguel Palo-

mar y Vizacarra resguardados en el Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU), de la UNAM, donde se habla del regreso de la U bajo el nombre de Asociación del Espíritu Santo. En este mismo apartado, el investigador hace referencia a la obra de Jean Meyer, *La Cristiada*, así como a la de Spectator, *Los cristeros del volcán de Colima*. Si bien detalla la participación de la U en la Cristiada, no quedan establecidos con nitidez su fundación, sus objetivos ni sus medios de acción y organización. Aunque González no había consultado los Archivos Secretos Vaticanos, donde se especifican la temporalidad y la secuencia de las diferentes denominaciones del organismo, sí establece claramente el tema. Sobre todo, logra mostrar cómo la U, a través del control de los protagonistas y líderes de las fuerzas católicas, conseguía manejar, o al menos participar en, la mayoría de las acciones de resistencia contra el Estado. (106)

Andrea Mutolo, uno de los primeros investigadores que trabajaron archivos de la Iglesia en México, se refiere a la U como una organización capaz de cooperar con otras asociaciones católicas para paralizar una ciudad entera. En efecto, Mutolo hace notar que el 14 de julio de 1926, gracias a su acción conjunta con la Liga, la U logró paralizar Guadalajara. (107) El autor basa su trabajo de manera primordial en los archivos eclesiásticos del Arzobispado de México. Sin embargo, más allá de esta referencia, no se interesa más en la naturaleza de la U o en otra de sus acciones.

En esta línea, Félix Báez-Jorge retoma dos fuentes de información al tratar el tema de la U: Salvador Abascal y Jesús Degollado Guízar, este último, sobrino del objeto de su estudio, Rafael Guízar y Valencia. Su visión, por lo tanto, es trunca, sobre todo en cuanto a la creación de la U y a su condena por la Santa Sede. En cambio, hace hincapié en la rivalidad entre la U y la Liga. (108)

Luis Fernando Bernal –mencionado más arriba– es uno de los autores que, junto con Fernando González y Enrique Guerra, con más intensidad ha retomado el tema de la U en algunos estudios recientes, producto de su tesis doctoral. Bernal se basa en varios documentos del Archivo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, en particular los presentados por el obispo Leopoldo Lara y Torres, así como en José de Jesús Manríquez y Zárate, citado por Lauro López Beltrán. (109) También hace referencia a la obra del defensor de la causa de Luis María Martínez, Pedro Fernández Rodríguez, a las memorias de Salvador Abascal y a los datos presentados por Fernando Manuel González y González. El autor refiere las actividades de la asociación y muestra su control sobre los otros organismos. En este sentido, explica que la U, en su calidad de organización secreta, fue erosionando la autoridad de los otros grupos desde adentro: al infiltrarse mediante personajes clave, logró que sus miembros le fueran más fieles que a los grupos a los cuales abiertamente pertenecían o que incluso dirigían. Una de sus principales aportaciones es la de mostrar cómo la U fue factor de división en el episcopado. Bernal plantea en particular la ruptura de proyectos de resistencia entre las fuerzas católicas cercanas a Francisco Orozco y Jiménez, a la ACJM, al secretariado social y, durante un tiempo, a la Liga y a las fuerzas católicas cercanas a Leopoldo Ruiz y Flores y Luis María Martínez, a través de la U, los Caballeros de Colón y las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco. (110)

Por último, María Luisa Aspe Armella menciona también, con brevedad, la existencia de la U. Retoma las memorias de Salvador Abascal, así como el análisis y los documentos utilizados y citados por Fernando Manuel González y González en *Matar y morir por Cristo rey*. Aspe Armella ve en la U otro más de los numerosos grupos de organización católica. (111)

Como se puede observar, el tema de la U tuvo una relevancia tal que formó parte de los asuntos prioritarios de la agenda del Vaticano sobre México. En efecto, durante el pontificado de Pío XI se dieron cuatro *sessioni*. La primera, como se discutió ampliamente aquí, fue dedicada a la U, a la que se presenta en el documento como Sociedad Secreta Católica en México. Las otras versaron sobre temas de suma importancia para la Santa Sede en cuanto a la cuestión mexicana: una abordó la expulsión del delegado apostólico, monseñor Filippi; otra, el hecho de que se izaron banderas rojinegras en las iglesias; y la última, la cuestión de la educación socialista y sexual. Esos cuatro temas fueron objeto de las preocupaciones del Papa.

En esta investigación pude observar la pretensión de control de la asociación y el peligro que representaba para la paz del país en caso de ser descubierta. Los temores y las recomendaciones del delegado apostólico y de los cardenales a favor de una solución diplomática para el problema religioso en México, no fueron tomadas en cuenta por la expulsión del propio delegado apostólico. Esta circunstancia permitió a las fuerzas católicas más radicales llevar a cabo sus proyectos; cuando, a su vez, se radicalizaron las posturas del gobierno, la situación derivó en la suspensión del culto por parte de los obispos y la reacción de los católicos durante la Cristiada. La U participó con brío en el conflicto. En este orden de ideas, la presente investigación busca ampliar el corpus documental consultado para poder evaluar el éxito o fracaso de la organización y aclarar su funcionamiento, sus reacciones y la participación de la jerarquía en este proyecto alternativo de nación, opuesto al de los sonorenses.

Como se ha mostrado, el tema de la U ha sido abordado desde tres perspectivas distintas. La primera, que es también la más generalizada, está constituida por las obras de quienes retoman las memorias, críticas o alabanzas de miembros de la U o de la Liga y analizan la historia de la sociedad reservada desde la ópti-

ca de los seglares que participaron en estos movimientos. Entre esas memorias, las más útiles son las de Spectator, Salvador Abascal, Jesús Degollado Guízar y Miguel Palomar y Vizcarra. Sus testimonios fueron consultados, contextualizados y analizados científicamente por varios historiadores: Fernando González, Jean Meyer, María Luisa Aspe, Jorge Félix Báez, Jennie Purnell, Enrique Montalvo, Martaelena Negrete, Antonio Rius Facius y Aurora Cano. La segunda perspectiva es la del análisis de los archivos con una finalidad "política", como sucede en el caso de Pedro Fernández, el postulador de la causa de beatificación de Luis María Martínez. La tercera perspectiva es la que analiza con sentido científico los archivos. Dentro de este grupo de estudios, hay que diferenciar dos subgrupos distintos: los que abordan de modo tangencial el tema de la U en el marco de una investigación sobre otra temática, como es el caso de Andrea Mutolo, Luis Fernando Bernal y Mario Ramírez Rancaño, y quienes centran su estudio en la U, como Stephen Andes, Enrique Guerra y el autor de estas líneas.

En general, las investigaciones han atendido los contenidos meramente políticos e institucionales y no se han referido a otros aspectos de la historia social, pues no tienen acceso a los archivos de los fundadores o promotores de la organización. Sin embargo, es importante señalar que las reflexiones teóricas, como lo hemos visto, han avanzado; además, al menos cinco fondos documentales que contienen información importante sobre la temática, como los Archivos Secretos Vaticanos y los Archivos Históricos del Arzobispado de México, se han abierto. Por estas razones, conviene retomar el tema de la U desde las discusiones más actuales.

83. Las *sessioni* son las reuniones de cardenales convocadas por el papa para resolver algún problema de una zona particular que tenga un impacto en la vida de la Iglesia católica.

84. Sociedad secreta creada en 1906.

85. Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral: un réseau secret international antimoderniste: la Sapinière, 1909-1921*.

86. Gabriela Aguirre muestra con nitidez en su obra *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*, pp. 43, 44, cómo los historiadores están divididos entre quienes afirman que la Iglesia estuvo al margen de los acontecimientos políticos revolucionarios y quienes identifican a los católicos como actores en la medida en que vieron con buenos ojos la salida de Madero e incluso apoyaron de manera abierta a Huerta. José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, y Gerardo Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana*, defienden la primera postura en sus libros, mientras que Alfonso Toro, *La Iglesia y el Estado en México*, y Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, están a favor de la postura opuesta. Lo importante, como menciona Jean Meyer, *La Cristiada*, vol. 2, *El conflicto entre la iglesia y el Estado 1926-1929*, pp. 66-67, es que el anticlericalismo fue compartido por varios de los revolucionarios que se unieron al movimiento de Venustiano Carranza.

87. Laura O'Dogherty, *De urnas y sotanas. El Partido Católico en Jalisco*, p. 18.

88. *Idem*.

89. Gloria Villegas Moreno, "Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios", pp. 183-203.

90. Yves Solis, "Asociación espiritual o masonería católica: la 'U'", pp. 121-137.

91. Véase Yves Solis, "La U o los católicos y las sociedades secretas", pp. 43-78; *Id*., "Ojo por ojo. La U y la oposición católica radical a la Revolución mexicana", pp. 327-339; *Id*., "Religión y política en secretos", pp. 346-360; *Id*., "Un posible arquetipo de la ultraderecha en México: la U". Véase también Andes, "El Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario, 1920-1940", pp. 67-97.

92. Andes, "El Vaticano y la identidad", *op. cit*., p. 88.

93. Pedro Fernández Rodríguez y Francisco Antonio Macedo Tenllado, *Mons. Luis María Martínez Rodríguez, arzobispo primado de México (1881-1956)*, p. 12.

94. Véase Fernando Manuel González y González, *Matar y morir por Cristo rey: aspectos de la Cristiada*, pp. 31-39, 137-144; y Andes, "El Vaticano y la identidad", *op. cit*., p. 91.

95. ASV, AES Raporti Sessioni 1922, N° 75, cit. Existe un documento en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) que hace referencia a una asociación de la Unión de Católicos Belgas y muestra las discusiones sobre los diferentes artículos de la constitución de la U. Esta estratagema no era nueva y permitía a los católicos mexicanos negar cualquier participación en un complot para derrocar las instituciones revolucionarias.

96. ASV, AES Raporti Sessioni 1922, N° 75, cit.

97. Existen varios expedientes con información sobre los diferentes miembros en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Base Luis María Martí-

nez, Carpeta 47, Correspondencia 1924-1932, Letra "A," Caja 24, Exp. 6 y 7.

98. Óscar Betanzos Piñón, "Raíces agrarias del movimiento cristero", p.183.

99. Padilla Rangel, *Después de la tempestad*, *op. cit.*, pp. 45, 221-224, 231-238, 256-259, 276, 330; Martaelena Negrete, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*. La Unión de Católicos Mexicanos, que retoma el nombre y sigla de la primera U, corresponde a un nuevo proyecto de asociación que data de 1930, vinculado con la revitalización de la Acción Católica tras los arreglos religiosos de 1929. Por ello, la autora hace referencia a esta segunda organización, impulsada por el obispo Díaz y ubicada en el mismo nivel que la ACJM (Asociación Católica de la Juventud Mexicana, en la cual los miembros de la ACJM de los años veinte rehúsan participar), la UFCM (Unión Femenina Católica Mexicana) y la JCFM (Juventud Católica Femenina Mexicana).

100. Antonio Rius Facius, *Méjico cristero*, pp. 291-293.

101. En la actualidad se encuentra en el ITESO.

102. Meyer, *La Cristiada*, vol. 2, *op. cit*.

103. Negrete, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado*, *op. cit.*, p. 227.

104. Jennie Purnell, *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacán*.

105. *Ibidem*, pp. 99-101.

106. González y González, *Matar y morir*, *op. cit.*, pp. 31-39, 137-144.

107. Andrea Mutolo, *Gli arreglos tra l'episcopato e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929): come risultano dagli archivi messicani*, p. 148.

108. Félix Báez-Jorge, *Olor de santidad*, pp. 158-159.

109. Lauro López Beltrán, *La persecución religiosa en México*, pp. 552-562.

110. Luis Fernando Bernal Tavares, *Los católicos y la política en México: los orígenes históricos del Partido Acción Nacional*, pp.167-170, 178-183 y 236-247

111. María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, pp. 79-81.

3. **El clero y la Unión del Espíritu Santo, ¿una sociedad secreta?: 1914-1929**

Mario Ramírez Rancaño

Al vislumbrarse el triunfo de Venustiano Carranza en 1914, Luis María Martínez, rector del Seminario de Morelia, creó una sociedad secreta cuya finalidad fue implantar el "reinado de Cristo en México". Nos referimos a la Unión del Espíritu Santo, también conocida como la "U". Al expedirse la Constitución Política de 1917, la citada organización se propuso combatir diversos artículos adversos a la Iglesia católica contenidos en ella. Durante el régimen de Álvaro Obregón, la U asumió una postura más radical y amplió su campo de operaciones a Jalisco, Guanajuato, Colima y, más tarde, el Distrito Federal. Durante el régimen de Plutarco Elías Calles, la U se fusionó con la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) y sus integrantes combatieron al enemigo con las armas en la mano. Finalmente, se tiene evidencia de que, en 1928, intervino en el montaje de varios intentos de asesinato de Obregón, presidente de la República electo.

En un libro publicado en 1953, el sacerdote católico Joaquín Cardoso S. J. afirma que durante el movimiento cristero hubo una organización que cooperaba con la LNDLR, a la que algunos atribuyeron el montaje del atentado del Bosque de Chapultepec: "la organización secreta de la U, a la que estaba afiliado José de León Toral". (112) En una biografía de éste, Ramón Ruiz Rueda, personaje de alto nivel de la Liga, también confirma la existencia de la citada organización. En forma textual dijo que se trataba de "una agrupación católica y secreta, muy extendida en Michoacán y Jalisco", la cual años más tarde prestó una ayuda invaluable a la Liga. Su nombre completo: la Unión del Espíritu Santo, más conocida en aquellos tiempos como la U. (113) Sin negar la existencia de la mentada U, Andrés Barquín

y Ruiz, militante de la Liga, que imprimía un pequeño periódico al servicio de la misma, llamado *Desde mi Sótano*, descartó que José de León Toral hubiera formado parte de la que llamaba "tenebrosa organización católica secreta" y montado el atentado del Bosque de Chapultepec. (114) Aclara que Toral fue integrante de la Liga en el Distrito Federal, y encabezaba la Séptima Jefatura, que comprendía la colonia de Santa María la Ribera. (115) Antonio Rius Facius aporta un dato adicional: que Luis María Martínez, auxiliar del arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores, fue quien creó la Asociación del Espíritu Santo. (116) Pero dijo algo más: que durante buen tiempo, estuvo al frente de ella. Sólo que no se sabe cuánto fue ese "buen" tiempo. En otro de sus libros, Rius Facius señala que en realidad el arzobispo Ruiz y Flores fue el creador de la citada sociedad secreta, a la cual definió como una organización católica, al estilo de la masonería blanca, llamada Asociación del Espíritu Santo, por lo general conocida como la U. (117) En el tomo 3 de su libro sobre la Cristiada, publicado originalmente en 1974, Jean Meyer ratifica la existencia e importancia de la U. Entre otras cosas, confirma que su fundador fue el canónigo Luis María Martínez, con el aval de Leopoldo Ruiz y Flores. Habla de su eficacia durante el movimiento cristero en Jalisco, Michoacán y Colima. A su juicio, la organización se erigió en la columna vertebral de lo que llamaba movimiento clandestino: "Los jefes civiles de la U organizaron la información, el espionaje, la movilización y las redes en todos los pueblos. La existencia de la U es uno de los factores que explican la eficacia del movimiento cristero en Jalisco, Michoacán y Colima". (118) La estrecha colaboración entre sacerdotes y jefes les aseguraba una autoridad moral que el general Enrique Gorostieta admiraba. (119) A lo largo de su libro *Matar y morir por Cristo rey. Aspectos de la Cristiada*, Fernando Manuel González y González describe la intervención de la U durante el movimiento cristero. (120) Entre quienes han

hurgado en el Archivo Secreto del Vaticano para conocer los orígenes y la organización de la U, sobresale Yves Solis. Su aporte es fundamental puesto que revela la estructura interna de aquélla en el ámbito nacional, su jerarquía, las reglas para reclutar nuevos miembros, la obtención de fondos, el sentir y la visión de las máximas autoridades eclesiásticas, la secrecía, entre otras cuestiones. (121) Antes de continuar, es necesario advertir que la Unión del Espíritu Santo también fue conocida como la Asociación del Espíritu Santo y la Unión de Católicos Mexicanos, entre otros nombres.

Una sociedad secreta clerical: los ejes del análisis

Para un analista perspicaz, no deja de sorprender que en pleno fervor revolucionario surgiera una organización secreta fundada por el clero. ¿Qué es lo que pretendía semejante organización? Lo más lógico es que intentara contrarrestar la política anticlerical desplegada por Venustiano Carranza, Francisco Villa, Álvaro Obregón y compañía, remachada en varios artículos de la Constitución Política de 1917. Pero la alusión al carácter secreto de la citada organización, y su supuesta vinculación con José de León Toral, provoca sobresaltos. A partir de lo expuesto, son varias las interrogantes que resulta necesario dilucidar. Primero: habrá que verificar si en efecto la organización nació bajo la directriz de Luis María Martínez, apoyado por Leopoldo Ruiz y Flores. En segundo lugar, en qué año nació y cuál fue su objetivo central. En tercer lugar, si se trató de una sociedad secreta, con el clásico juramento de por medio y el patrón de reclutamiento selectivo, o bien se trataba de simple fantasía. En cuarto lugar, es indispensable aclarar si la U nació para atacar a los enemigos de la Iglesia, sin importar sus nombres, el tiempo y momento, o si la organización fue creada específicamente para asesinar a Obregón. En quinto lugar, es importante rastrear si hubo alguna señal especial entre sus miembros para identificarse.

La historia registra que, debido a su supuesta filiación política contra-rrevolucionaria, el grueso del episcopado tuvo que salir del país a mediados de 1914. En México quedaron sus subalternos en calidad de encargados de las diócesis. Por su carácter contestatario, Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán, abandonó el país, y en su lugar quedó Luis María Martínez, a la sazón, rector del Seminario de Morelia. Al caer esta ciudad en manos de los revolucionarios, el clérigo urdió algo inesperado: la creación de una sociedad secreta. Según sus propias palabras, apesadumbrado por lo que sucedía en el país, él se recogió unos momentos en la capilla del seminario y le pidió al Espíritu Santo que lo iluminara para salvar "al país de la horda desenfrenada" y luchar por la Iglesia que estaba siendo "despojada y aplastada por los revolucionarios". Como resultado de ello, tuvo la inspiración divina para fundar una sociedad que llamaba "reservada", limitada a unos cuantos católicos seleccionados, con la finalidad de establecer el reinado social de Cristo en México. De inmediato comunicó sus planes a sus amigos, a Ruiz y Flores en particular, de quien recibió el apoyo necesario. (122) De acuerdo con Pedro Fernández Rodríguez, biógrafo de Martínez, la U, o Unión de Católicos Mexicanos, se propuso:

> La educación social de sus afiliados bajo la triple base de la discreción absoluta, la disciplina más estricta y la caridad preceptuada por Jesucristo, traducidas todas estas cosas en un solo espíritu que informe toda la agrupación y haga de ella un verdadero poder social [...] La Unión de Católicos Mexicanos es una sociedad de carácter meramente social que tiene por objeto la implantación del orden social cristiano en todo el país mediante el ejercicio de la acción social católica en toda su amplitud, incluyendo en este ejercicio de manera muy especial la organización y mejoramiento de las clases humildes. (123)

Para cumplir con las normas canónicas, Martínez envió a Roma una petición para la aprobación de la U, sin recibir rápida respuesta. No obstante ello, con el apoyo de la monja María

Angélica Álvarez Icaza, el clérigo siguió adelante. Así, la U nació el 15 de mayo de 1915, fiesta de Pentecostés. Para 1917, año en que Carranza expidió la nueva Constitución Política, la U había empezado a ramificarse en varias partes del país. (124) Salvador Abascal, cabeza del sinarquismo durante la Segunda Guerra Mundial, dio otra fecha de aparición. Para él, la U surgió al terminar la Revolución mexicana. Asegura que en 1918, cuando el episcopado estaba retornando, a suelo patrio, del destierro a causa de la política anticlerical carrancista, un grupo de sacerdotes y seglares, varones todos ellos, se reunieron en Santa María de los Altos, pueblo situado en las lomas de Morelia, para fundar la U. Afirma que su fundador fue el canónigo Luis María Martínez, más tarde arzobispo de México. Abascal aportó otro dato clave: que la fundó con la aquiescencia de su protector, el arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores. (125) El mismo personaje jura que entre 1920 y 1925, gracias a los esfuerzos de su padre Adalberto, por cierto uno de sus fundadores, la U se extendió por todo el país. Para concluir, agregó un ingrediente muy importante: que, como toda organización secreta, la U estaba condenada al fracaso si no ejercía la acción directa, la lucha armada, sabotajes, secuestros y ejecuciones, que etiquetaba de ejemplares. (126)

En forma paralela, otro grupo de personas se propuso crear una organización pública y abierta, llamada la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). Contra lo esperado, algunos integrantes de la U, que estaba en franca consolidación, externaron su desacuerdo. Según Rius Facius, en 1919, Miguel Palomar y Vizcarra y Manuel de la Peza, entre otros, trabajaban arduamente en la creación de la citada Liga, para unificar a todos los católicos en su lucha contra la Constitución Política de 1917. Al solicitar su parecer a la jerarquía católica, saltó la negativa del arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, quien, entre paréntesis, había vuelto del destierro

y quizá comulgaba con la U. No obstante su desaire, los trabajos para fundar la Liga continuaron. Un buen día, Luis G. Bustos se presentó en la casa de Rafael Ceniceros Villarreal y le aseguró que, a causa de la tenaz oposición de Orozco y Jiménez y Luis María Martínez, la creación de la Liga corría serio peligro. Para salvar el proyecto, viajaría de inmediato a Morelia para conversar con este último, quien estaba a punto de enviar un texto a la imprenta, en el cual mostraba su rechazo a la creación de la Liga. Al llegar ahí, Bustos le suplicó a Martínez que detuviera la publicación del texto, hasta hablar con Ruiz y Flores. En efecto, Bustos conversó con éste, y logró que se cancelara la publicación. Rius Facius alega que jamás supo las razones de los dirigentes de la U para oponerse a la creación de la Liga. (127)

Entre Obregón y Calles

A raíz de los bombazos registrados en 1921, primer año de gobierno de Obregón, en el palacio arzobispal de la Ciudad de México, en Guadalajara y en el altar de la basílica de Guadalupe, Luis María Martínez dio un paso más para fortalecer la U. En noviembre de 1921 viajó a la capital de Jalisco para reunirse con una veintena de católicos y exponerles los objetivos de su organización. Por instrucciones de Francisco Orozco y Jiménez, el encuentro fue presidido por el canónigo Antonio Correa. Martínez, definido como un clérigo de color moreno, enjuto, de movimientos nerviosos, mirada saltona y brillante, expuso la génesis de su organización y los fines que perseguía. (128) En esa ocasión hubo un elemento nuevo aportado por Luis María Martínez: que la defensa de la Iglesia tenía que ser varia, múltiple y flexible. No hubo mayores precisiones sobre cada variante. Para ganarse la confianza de los concurrentes, les señaló dos cosas: que contaba con el apoyo irrestricto de su prelado, Leopoldo Ruiz y Flores, y que, al tratarse de la fundación de una sociedad reservada, era necesaria la aprobación de Roma, la cual ya estaba en trámite. Sobre este punto, dijo que si bien la Iglesia

no era partidaria de esta clase de sociedades, existía un antecedente favorable. Durante una situación similar a la mexicana, el Papa dio su visto bueno a la Asociación del Espíritu Santo, establecida en Francia por los miembros de la orden de San Vicente Paul. En la parte culminante, Martínez expresó que la idea era crear la organización con la veintena de personas ahí reunidas. Pero, contra lo esperado, la mayoría de los asistentes pidieron tiempo para pensarlo. En pleno descontrol, una cuarteta de jóvenes aceptó. Se trataba de Miguel Gómez Loza, Pedro Vázquez Cisneros, José Arriola Adame y Carlos Blanco Ribera. Bajo estas circunstancias fue fundada la U en Guadalajara. De inmediato se formó un comité o consejo para dirigirla. El sacerdote Vicente M. Camacho fue designado asistente eclesiástico; Manuel J. Yerena, viceasistente; Emiliano Guízar Valencia ocupó el papel de canciller; Anacleto González Flores fue designado vicecanciller y, a su renuncia, Luis Padilla Pérez Vargas lo reemplazó. A la lista se agregaron los llamados miembros volantes, entre quienes figuraron Gabriel Ortiz García, Federico Garibay, Joaquín Madrigal y Carlos Blanco Ribera. En los días siguientes, los citados dirigentes se abocaron a reclutar a los eclesiásticos y seglares más conspicuos de la arquidiócesis. (129) Una de las primeras tareas de la U fue crear una Comisión Central de Armas tanto en la ciudad de Guadalajara como en los centros foráneos en vías de formación. Su objetivo: reunir los fondos necesarios con el fin de adquirir armas y parque para hacer frente a cualquier emergencia.

En enero de 1923 tuvo lugar la colocación de la primera piedra del monumento dedicado a Cristo rey en el cerro del Cubilete, Guanajuato, acto en el cual intervino el delegado apostólico, Ernesto Philippi, lo cual provocó el enojo del presidente Álvaro Obregón y la rápida expulsión de aquél. Al enterarse de semejante medida, los dirigentes de la U de Guadalajara planearon celebrar una convención de delegados de toda la República.

La sede elegida fue Tlaquepaque, Jalisco. De inmediato turnaron el proyecto a Luis María Martínez, residente en Morelia, que presidía el Consejo General de la U. La idea fue que le hiciera las observaciones pertinentes, o lo modificara. Una vez aceptado el proyecto, el 29 de junio de 1923 se iniciaron las sesiones en la casa de ejercicios espirituales del Arzobispado, con la presencia de Martínez, recién preconizado obispo. Por cierto, asistió como delegado del Centro de la U de León, Guanajuato, el presbítero Miguel Darío Miranda, que con el tiempo alcanzaría una posición elevada en el episcopado. (130) El programa general contemplaba los siguientes puntos. Primero: la necesidad de difundir por todo el país los principios de la defensa armada; segundo: recaudar el dinero necesario para la compra de armas y parque suficiente; tercero: centralizar el mando en una sola persona, apoyado por el Consejo General, para impedir el desorden entre los miembros. Sólo así se haría frente a toda clase de contingencias. En realidad, lo que interesaba era combatir a Álvaro Obregón, el llamado "Tirano", de conformidad con la teología católica desarrollada por santo Tomás, Suárez, Tanquerey, Mariana, Belarmino, entre otros. Por el momento, no se aclaró si se trataba de llegar al asesinato. Al invadir los terrenos de la violencia, se requería la autorización del llamado Consejo General de la U, lo cual se hizo. (131) No hubo objeción, ya que lo controlaba el propio Luis María Martínez.

El juramento ante un crucifijo

El reclutamiento de los miembros de la U fue selectivo y cuidadoso, e implicaba la intervención de un clérigo y un juramento ante un crucifijo y el libro de los evangelios. Durante la ceremonia, el iniciado se comprometía a mantener en secreto los fines y objetivos de la organización, así como los nombres de sus integrantes. Según Manuel Ceballos Ramírez, sus integrantes debían ser personas de absoluta confianza, tener más de

30 años de edad, no conocerse entre sí, más que unos cuantos, y guardar el secreto absoluto. (132)

En sus *Memorias*, Jesús Degollado Guízar habla de la forma en que fue reclutado por los dirigentes de la U: residente en Atotonilco el Alto, en Jalisco, junto con Miguel Gómez Loza y Anacleto González Flores, solía frecuentar la sede de la ACJM para convivir con sus integrantes. Un buen día, en 1920, el cura Macario Velásquez lo invitó a una reunión en el curato de la parroquia. Al no tener inconvenientes, acudió a la cita y, guiado por Velásquez, ingresó a un salón en donde estaban reunidas unas 40 personas, entre las cuales figuraban el cura Vicente Camacho, Anacleto González Flores, Miguel Gómez Loza, Lorenzo Valle, Esteban Martín del Campo, Manuel Valle, Juan Ruiz, Agripín Valencia, los hermanos Morales, Salvador Uribe y otras más. Después de su presentación, le manifestaron que lo habían invitado para que se sumara a la Unión de Católicos Mexicanos, la U. Le advirtieron que, si aceptaba, quedaba obligado a cumplir dos cosas: a luchar por los derechos de Dios y de la Iglesia, y obedecer ciegamente a sus superiores. Sin dudarlo, Degollado Guízar asintió. A continuación lo pasaron a un altar y, ante una imagen de Cristo crucificado y el libro de los evangelios, prestó solemne juramento. Por último, le dieron las señas y contraseñas con las cuales se identificaban los que se llamaba "hermanos" en toda la República. (133) Nada se dijo sobre castigo alguno si violaba su juramento.

El abastecedor de pertrechos de la División del Sur de Jalisco, llamado José G. Gutiérrez Gutiérrez, quien por azares del destino no concluyó sus estudios de medicina, tuvo un ingreso similar. Algo sabía de la ciencia médica y, enrolado en la guerra santa, atendió algunos enfermos de paludismo. Por este motivo, el general Jesús Degollado Guízar lo designó mayor médico del Ejército Nacional Libertador. Al escribir sus vivencias en las filas cristeras, confesó que fue miembro de la U. En su caso,

¿cuál fue la mecánica de su reclutamiento? En la mañana del 24 de septiembre de 1927 se presentó en el cuartel general instalado en la ranchería El Molino, a orillas del río de Chiquilistlán, en Jalisco, para saludar a su amigo, el padre Pérez. Al llegar, se topó con el general Degollado y tuvo una breve conversación. En seguida habló con Pérez. En forma inesperada, éste lo invitó a pertenecer a la Unión de Católicos Mexicanos, la flamante U. Le dijeron que se trataba de una organización restrictiva, y que sólo eran admitidas personas de absoluta confianza. Gutiérrez Gutiérrez se sintió halagado y, sin pensarlo mucho, aceptó. A continuación, el padre Pérez, el general Degollado y el teniente coronel Rodríguez, también miembros de la U, lo llevaron a la espesura del monte, a un lugar apartado, para celebrar la ceremonia de juramentación. Pérez le puso un crucifijo en la mano izquierda, y le pidió colocar la derecha sobre el libro de los evangelios. Le advirtieron que estaba obligado a guardar el secreto de la organización, a no hacer pública su existencia y reservarse todo lo que se acordara durante las juntas, incluido lo que llegara a su conocimiento. Después de escuchar las citadas reglas, Gutiérrez Gutiérrez juró respetarlas. A juicio del nuevo miembro, de ninguna manera la U era una organización secreta ni tenebrosa, como la masonería, sino una agrupación católica abocada a neutralizar los zarpazos de la "bestia que los tiranizaba". (134)

Forjado en la ACJM y luego miembro de la Liga, Dionisio Eduardo Ochoa viajó a Guadalajara para ser ungido por Anacleto González Flores, jefe del llamado Movimiento Libertador en Colima. De regreso a su terruño, hizo escala en la ranchería llamada Caucentla, para conversar con algunos compañeros y rancheros. A la sombra de la noche, cambiaron impresiones sobre el alcance de su magna empresa y Dionisio Eduardo les explicó su responsabilidad ante Dios y ante la Patria. En los días siguientes, se reunió con un grupo selecto de rancheros y les ex-

puso su intención de enrolarlos en las filas de la U. Acordada la hora y el lugar, se citaron en la capilla de Caucentla, rezaron en voz alta el Credo, símbolo de adhesión a la divina fe de Cristo, y recitaron de rodillas el Padre Nuestro. A continuación, con voz sonora, bajo la batuta de Ochoa, pronunciaron un solemne juramento que resonó dentro de los muros de la capilla:

> Yo, N. N., prometo solemnemente, por mi palabra de hombre y por mi honor de caballero, y juro delante de Dios, Juez Supremo que tiene que tomarme cuenta y razón de todos mis actos, y ante nuestra Madre y Reina Santa María de Guadalupe, Patrona del Ejército Libertador:
>
> Trabajar con todo entusiasmo por la noble causa de Dios y de la Patria, y luchar hasta vencer o morir, adhiriéndome al plan del Ejército Libertador.
>
> Juro también obediencia y subordinación a mis superiores y evitar todas las dificultades con mis hermanos en la lucha, olvidando rencores personales, a fin de obrar en todo de acuerdo hasta obtener el triunfo.
>
> Juro, además que por ningún motivo o circunstancia alguna, revelaré algo que pueda comprometer a mis hermanos en la lucha, sino que prefiero morir antes que ser traidor a mi Causa.
>
> Prometo y juro, finalmente, por la salvación de mi alma, portarme como verdadero cristiano y no manchar la Santa Causa que defendemos, con actos indignos. (135)

El acto concluyó dando rienda suelta al entusiasmo y gritando “Viva Cristo rey, Viva santa María de Guadalupe, Viva el Papa, Viva el ejército nacional libertador”.

La aparición de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa

Las rivalidades entre el Estado y la Iglesia católica se complicaron más con el ascenso de Plutarco Elías Calles al poder. Bajo el patrocinio gubernamental, en febrero de 1925 surgió la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, y obviamente los católicos se exasperaron. El 14 de marzo del mismo año, Rafael Ceniceros Villarreal, Miguel Palomar y Vizcarra, Luis G. Bustos y otros, fundaron la LNDLR, la cual, en el otoño de 1926, optó por la lucha armada. A Leopoldo Ruiz y Flores no le agradó la creación de la Liga y, sin externar razón alguna, prohibió el establecimiento de una de sus filiales en la arquidiócesis de Morelia. Al

ser cuestionado por Luis G. Bustos, y preguntarle la razón, retiró la orden. De cualquier forma, en lo sucesivo, la indiferencia del prelado hacia la Liga fue absoluta. (136) A final de cuentas, al estallar la lucha armada, ambas organizaciones trabajaron en forma conjunta, pero su colaboración resultó un tanto tortuosa. La U no abandonó su condición de sociedad secreta, ocultando siempre sus objetivos originales. Como se recuerda, se hablaba de la implantación del orden social cristiano y otras cosas más. La Liga jamás ocultó su predilección por la lucha armada y el boicot económico, hasta llegar al tiranicidio. (137) Pero aquí salta una pregunta. ¿Por qué Luis María Martínez, secundado por Leopoldo Ruiz y Flores, se opuso en un principio a la creación de la Liga? El juramento ante un Cristo crucificado y el libro de los evangelios, más la secrecía, inducen a sospechar que sus objetivos eran delicados, de mayor alcance, los cuales no se podían difundir, ni pasar de boca en boca. Salvador Abascal habló de sabotajes, secuestros y ejecuciones ejemplares, y eso es todo. Salvo el último, se trataba de objetivos que la Liga podía cumplir sin mayor problema.

El tamaño de la U en Jalisco, Guanajuato, Michoacán y el Distrito Federal

Salvador Abascal señala que, entre las primeras personas que se alistaron a combatir a Obregón y Calles, y a la postre se hicieron famosas como jefes cristeros, destacaron Luis Navarro Origel en Pénjamo, Jesús Degollado Guízar en Michoacán, Dionisio Ochoa y su hermano Jesús en Colima, entre otros. Todos se incubaron en la U. (138) Al extender la U sus tentáculos en varias partes del país, resulta imposible tener a la mano la nómina completa de sus integrantes. Jesús Degollado Guízar aporta una lista impresionante de integrantes de la U. Nada menos que 98 católicos y 31 sacerdotes; en total: 129 personas. Eliminando las personas ya citadas por Degollado Guízar, Carlos Blanco Ribera difundió otras 43 personas: 35 católicos y

ocho sacerdotes. Bajo la misma tónica, Jean Meyer aporta los nombres de otras 25 personas más: 17 laicos y ocho sacerdotes. A las citadas cantidades habría que agregar la docena de personas que integraban la U en el Distrito Federal. De entre ellos, se sabe que uno fue sacerdote. Sus nombres no aparecen en las listas de Degollado Guízar, ni de Blanco Ribera ni de Jean Meyer. Sin considerar a Luis María Martínez ni a Leopoldo Ruiz y Flores, la suma total asciende a alrededor de 209 personas: 162 católicos y 47 sacerdotes. Estos últimos significan el 22.4 por ciento, o sea poco más de la quinta parte. Por cada cinco personas, hubo un sacerdote. Por supuesto que la lista fue más larga. Al revisar la nómina de Degollado Guízar, circunscrita a Michoacán y Jalisco, causa asombro la inclusión del máximo dirigente de la Liga, Rafael Ceniceros Villarreal. Asimismo, aparecen Miguel Gómez Loza, Anacleto González Flores, Aristeo Pedroza, Luis Navarro Origel, José Gutiérrez Gutiérrez, el sanguinario cura José Reyes Vega y Aristeo Pedroza, entre otros. En la literatura especializada, todos ellos aparecen identificados como dirigentes de la Liga, y difícilmente se destaca su militancia en la U. El mismo Degollado Guízar afirma que cada uno, en su momento, cumplió con fidelidad "su juramento" y "se lanzaron a la lucha sin que nadie se los ordenara". (139) Pero los tentáculos de la U fueron más amplios. Controló en forma férrea todas las organizaciones católicas, tanto cívicas como las piadosas, desde los Caballeros de Colón hasta las Damas Católicas. (140)

El ejército cristero, comandado por la LNDLR, fue una organización abierta y masiva. Acorde con su filosofía, mientras más católicos se reclutaran, se transformaría en una organización poderosa, con grandes posibilidades de triunfo. En el tomo 3 de su libro sobre la Cristiada, Meyer desmenuza su composición social en Los Altos de Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Aguascalientes, Zacatecas, Durango y Nayarit, entre otras entidades. Hubo sacerdotes, abogados, hacendados, pe-

queños propietarios, arrendatarios, obreros agrícolas, peones de las grandes haciendas, campesinos, artesanos, desocupados, entre otros. (141) En la Unión del Espíritu Santo, la situación fue distinta. Aquí imperó la selectividad y el número fue reducido. El criterio utilizado por sus jefes y fundadores consistió en seleccionar personas de cierto nivel intelectual, con capacidad de mando y, en ocasiones, de cierta alcurnia. El candidato a engrosar sus filas era observado con cuidado y, mediante rigurosa invitación de por medio, debía comprometerse a dar la vida por la organización, con un juramento ante un sacerdote, la imagen de Cristo crucificado y el libro de las evangelios. En una biografía sobre Luis María Martínez se habla de que, en una reunión de la U celebrada en Guadalajara en 1921 o 1922, estuvieron presentes los católicos más selectos de la ciudad. (142) Según Salvador Abascal, la U reclutó únicamente varones, sacerdotes y seglares. (143) Una revisión de los textos alusivos a la citada sociedad, refleja que fueron incorporados sacerdotes, seminaristas, abogados, un gran número de jóvenes pertenecientes a la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, estudiantes de nivel medio y superior, hacendados y rancheros. De lo expuesto, se infiere que el ejército cristero requería carne de cañón, en tanto que la Unión del Espíritu Santo, de personas selectas y cerebrales.

Al margen del papel que jugaron Luis María Martínez y Leopoldo Ruiz y Flores en la organización, la pregunta es: ¿quiénes fueron los jefes en las distintas partes de la República? Según Meyer, Anacleto González Flores fungió como jefe o director de la Unión de Católicos Mexicanos en Jalisco. Estuvo en el cargo hasta el 1 de abril de 1927, fecha en que fue fusilado. Su sucesor fue Luis Ibarra. (144) Este personaje fue clave ya que, a lo largo de su gestión, la U dictó diversas órdenes tiranicidas. Según Carlos Blanco Ribera, el delegado de la U en León, Guanajuato, fue el conocido clérigo Miguel Darío Miranda, años más

tarde puntal del episcopado. Se ignora quién fue el jefe de la U en la capital de la República.

Cuadro 1

Degollado Guízar: Lista de integrantes de la U

Concepto	Concepto	Concepto
Dirigentes	Enrique Morfín Carranza	Luis Guízar Morfín
Adalberto Abascal	Enrique Ochoa	José Guízar Oceguera
Miguel Arróniz	Raymundo Pérez	José Gutiérrez Gutiérrez
Luis Beltrán y Mendoza	Lorenzo Plasencia	Alberto B. Gutiérrez
Rafael Camarena	Pedro Rodríguez	Adalberto Guzmán
Rafael Ceniceros y Villarreal	Macario Velázquez	Miguel Hernández
J. Jesús Covarrubias	*Jefes, oficiales y soldados*	Luis E. Ibarra
Luis Chávez Hayhoe	Luis Anaya	Bernardo López Capilla
Jesús Degollado Guízar	Miguel Anguiano Márquez	Rito López
Ramón Garay	Lorenzo Arreola	Víctor López
Luis Flores González	Carlos Blanco Ribera	Prudencio Mendoza
Miguel Gómez Loza	Carlos Bouquet Carranza	Manuel C. Michel
Anacleto González Flores	Ángel Castillo	Luis Navarro Origel
Emiliano Guízar Valencia	Honorato Castillo	Andrés Nuño
Esteban Martín del Campo	Francisco Corona	José Ortiz
Prisciliano Morales	Francisco Corona	Efrén Quezada
Francisco Moret	Rafael Covarrubias	Marcelino Ramírez
Mariano Navarro	Miguel Esparza	Miguel Rodríguez
Bartolo Ontiveros	Agustín Flores	Ignacio Sánchez Ramírez
José María Robles	Felipe Flores	José María Santana
Lorenzo Valle	Gabino Flores	Serapio Sifuentes
Manuel Valle	Rosendo Flores	Doroteo Silva
Enrique Zepeda	Luis García	Marcos Torres
Sacerdotes	Santiago García	Antonio Virgen
Rodrigo Aguilar	José Guadalupe Gómez	*Sacerdotes*
Emeterio Covarrubias	Honorato González	Pedro González
	Sebastián Guillén	Aristeo Pedroza
		José Reyes Vega

José Espinosa Gabriel González Miguel Guízar Morfín José María Martínez		

Fuente: Datos tomados de Degollado Guízar, *Memorias*, *op. cit.*, pp. 7-8.

Cuadro 2

Degollado Guízar: Lista adicional de integrantes de la U

Concepto	**Concepto**
Católicos Luis Alva Luis Álvarez Maximiliano Barragán Esteban Caro Manuel Covarrubias Lucas Cueva Esteban de la Parra González Manuel de la Rosa Ignacio Flores José Flores Francisco García Guadalupe Gómez Jesús González José González Evaristo Mendoza José Mendoza Manuel Moreno Aldrete J. Mercedes Orozco Dionisio Ochoa Miguel Ortiz Onésimo Ortiz Miguel Pérez Aldape Buenaventura Pimienta José Ramírez Juan Ruiz	Agripín Valencia Eduardo Ugalde Salvador Uribe Pedro Trejo Jefes Cifuentes Hermanos Guillén Hermanos Sahagún *Sacerdotes* Jesús Angulo Vicente Camacho Leobardo Fernández Leopoldo Gálvez García Armas Clemente García Federico González Francisco González Arias Benjamín Guízar Mendoza José Inés Morales Ramón Pérez Padre Morán Padre Ocampo Padre Ochoa Padre del Río Padre Sevilla

Fuente: Datos tomados de Degollado Guízar, *Memorias*, *op. cit.*

Cuadro 3

Jean Meyer: Lista de integrantes de la U

Concepto	Concepto
Católicos	Prudencio Mendoza
Luis Anaya	Manuel C. Michel
Anguiano	Luis Navarro Origel
Maximiliano Barragán	Ignacio Santos Ramírez
Carlos Bouquet Carranza	*Sacerdotes*
Jesús Degollado Guízar	Vicente Camacho
Gabino Flores	Emeterio Covarrubias
Gabriel González	Pedro González
Anacleto González Flores	Enrique Ochoa
José Gutiérrez Gutiérrez	Aristeo Pedrosa
Miguel Hernández	Raymundo Pérez
Luis Ibarra	Lorenzo Placencia
Víctor López	Pedro Rodríguez
Rito López	

Fuente: Meyer *La Cristiada*, vol. 3, *op. cit.*, pp. 100-101.

Cuadro 4

Blanco Ribera: Lista de integrantes de la U

Concepto	Concepto
Católicos	Ignacio Martínez
José Aceves	Alfonso Orozco
Modesto Aceves	Gregorio Orozco
José Arriola Adame	Gabriel Ortiz García
Miguel Arróniz	Hilario Pérez
Luis Beltrán Mendoza	Luis Padilla Pérez Vargas
Carlos Blanco Ribera	Maximiano Reyes
José Calderón Echeverría	Alberto Rodríguez
José Castañeda	Fernando Rodríguez
Ángel Castellanos	Francisco Rodríguez Betancourt

Jesús Castellanos	José Rodríguez
Pablo Castellanos	Pedro Vázquez Cisneros
Antonio Cortes	Camilo Verdín
Jesús Degollado	*Sacerdotes*
Anastasio Estrada	Amando J. de Alba
Rómulo Figueroa	Vicente M. Camacho
Justo Galindo	Antonio Correa
Federico Garibay	José de Jesús Gutiérrez
José Gómez Delgadillo	Miguel Darío Miranda
Miguel Gómez Loza	José Inés Morales
Anacleto González Flores	Salvador Morán
Emiliano Guízar Valencia	Manuel J. Yerena
Salvador Lazcano	
Joaquín Madrigal	

Fuente: Datos tomados de Blanco Ribera, *Mi contribución a la epopeya*, *op. cit.*

Nota: El nombre de Ignacio Martínez aparece en Vicente Camberos Vizcaíno, *Francisco el Grande. Mons. Francisco Orozco y Jiménez*, t. II, p. 198; el de Anastasio Estrada fue mencionado por Ceballos Ramírez, *Historia de la "Rerum novarum"*, *op. cit.*, p. 107.

Cuadro 5

Lista de integrantes de la U en el Distrito Federal

Concepto	**Concepto**
Católicos	Enrique M. Zepeda
Fernando Amor y Villalpando	Jorge Gallardo
Carlos Díez de Sollano	*Sacerdotes*
Aniceto Ortega Jr.	Se ignora el nombre
Oswaldo Robles	*En duda*
Joaquín Navarro	Concepción Acevedo de la Llata
Eulogio González	
Eduardo Zozaya	

Total: 9 católicos, un sacerdote del cual se ignora su nombre, más la monja Concepción Acevedo de la Llata, de la cual se desconoce si perteneció o no a la U.

Fuente: *Proceso de José de León Toral y socios*, t. II, *op. cit.*, pp. 28 y 28b, en el AGN, Gobernación.

¿En qué momento fue fundada la U en el Distrito Federal y quiénes fueron sus delegados? No se tiene a la mano documento alguno que permita aclararlo, pero afirmar que no existió, resulta descabellado. Se trataba del centro político y económico más importante del país, y aquí despachaba el presidente de la República. Por aquí deambulaban las personas etiquetadas de "tiranos" y "supertiranos", a los que se pretendía desaparecer de la faz de la Tierra. Por su potencial económico, la oficina llamada Comisión de Armas de la capital estuvo en condiciones de recaudar grandes sumas de dinero para adquirir armas y parque. Es más, nos atrevemos a especular que la U capitalina fue tan importante como la de Jalisco, Colima, Michoacán, entre otras. En el nivel de las hipótesis, es posible aventurar que la fundación de la U ocurrió desde la época de Obregón, a raíz de los bombazos registrados en las sedes episcopales y en el altar de la virgen de Guadalupe, y por la expulsión del delegado apostólico, Ernesto Filippi. O sea, casi en forma paralela a su fundación en Guadalajara. La otra hipótesis es que ocurrió a la par del surgimiento de la Liga Nacional de la Defensa Religiosa en 1925. Rafael Ceniceros Villarreal, identificado por Degollado Guízar como integrante de la U, siempre vivió en la Ciudad de México y, por consiguiente, no fue ajeno a tal suceso. Afirmar que él fue el delegado resulta aventurado. Y si lo fue, no lo difundió debido al principio de la secrecía. Hasta donde se sabe, Miguel Palomar y Vizcarra no fue miembro de la U. Inclusive, a lo largo de su vida, la detestó. La otra hipótesis es que brotó después de los fracasos de Luis Segura Vilchis para asesinar a Obregón. Justo, con motivo de los atentados contra éste en 1927 y 1928, salieron a flote los nombres de nueve personas y un sacerdote (de éste se ignora su nombre), como integrantes de la U capitalina. En la trama apareció la monja Concepción Acevedo de la Llata, pero existen dudas sobre su pertenencia. Estuvo mezclada

entre los miembros de la U, sin saberse si fue parte de la sociedad secreta.

Dos sacerdotes de la U en acción militar

Una vez que los católicos se levantaron en armas en 1926, se multiplicaron los combates en el Bajío y en zonas aledañas, cuyo registro sistemático queda fuera de nuestros objetivos. Por norma general, se sabe que los enfrentamientos fueron dirigidos por la Liga. Pero de todos ellos hubo un ataque que llama la atención. Se trata del que se perpetró contra un tren, que alcanzó ribetes sangrientos. Ocurrió el 19 de abril de 1927 en las cercanías de la ciudad de Guadalajara, y fue encabezado por los presbíteros José Reyes Vega, Aristeo Pedroza y J. de Jesús Angulo, los dos primeros militantes de la U, más Victoriano Ramírez, el Catorce, y Miguel Gómez Loza, este último, también de la U. El ferrocarril procedía de Guadalajara y su destino era la Ciudad de México. El asalto ocurrió en un punto intermedio entre El Limón y la estación Feliciano, poco adelante de Ocotlán. El objetivo fue hacerse de una remesa de 120 000 pesos que la sucursal del Banco de México de Guadalajara enviaba a su matriz en la capital de la República. Después de tres horas de combate, y al grito de "¡Viva Cristo rey!", 500 soldados de Cristo se lanzaron sobre los carros y los saquearon. Luego de apoderarse del dinero, armas y parque, aniquilaron a los 53 soldados integrantes de la escolta. Regaron el petróleo de la maquina por todo el convoy y le prendieron fuego, sin molestarse en sacar a los heridos. (145) Repetimos: la acción militar fue encabezada por los presbíteros Reyes Vega y Aristeo Pedroza, miembros de la U. Acerca del padre Angulo no existen datos que corroboren su militancia en ella. Por supuesto que la guerra santa siguió adelante. Unos jefes caían y otros los reemplazaban.

La U, la Liga y el tiranicidio

Es probable que tanto el episcopado como la U y la Liga hayan pensado que al decretar el cierre de templos el 31 de julio de 1926, la población católica se volcaría en masa contra el gobierno federal hasta destrozarlo. Repetiría un peregrinar similar al de las cruzadas, no sólo para restaurar el culto religioso, sino para liquidar a Calles. Como ello no sucedió, tanto la U como la Liga dieron un paso adelante. Manejaron la tesis del tiranicidio. Los prelados y su red de sacerdotes eran los más indicados para rescatar del baúl las viejas prédicas teológicas elaboradas por santo Tomás de Aquino, el teólogo español Domingo Báñez, entre otros, y transmitirlas a sus fieles. (146) Apoyada por abogados católicos, la Liga hizo lo mismo. Sobra decir que las prédicas germinaron en terreno fértil. Al difundirse que el premio a quien asesinara al tirano serían el martirio y la paz eterna, se presentaron candidatos de la U y de la Liga por doquier. Los hubo en Guadalajara y en la Ciudad de México.

Segura Vilchis, Ángel Castillo y el intento de asesinato de Obregón

René Capistrán Garza, dirigente de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, solía moverse en el mundo de la U, y fue común su convivencia con varios de sus integrantes, entre ellos Carlos Blanco Ribera. En una ocasión, le dio a entender a este último que los objetivos de la U eran francamente temerarios y radicales. Tan radicales que, en ocasiones, a la propia dirigencia de la U le asaltaba la duda en cuanto a seguir adelante o detenerse. La ACJM, según Capistrán Garza, era más tranquila y pacífica, y no se metía "en cosas de gran peligro y enjundia". (147) Sea lo que sea, el mismo Capistrán Garza aseguró que en la Ciudad de México contaba con un grupo de jóvenes dispuestos a muchas cosas, entre los que figuraban Luis Segura Vilchis, Armando Téllez, Luis y Ramón Ruiz Rueda, Mauricio Baz, Antonio Díaz, Manuel Velázquez, José Carlos Camarena y su hermano Rafael, David Thierry, Rafael Gómez Puente, Luis Mier y

Terán, Joaquín González Rul y otros. Lo que no dijo el citado personaje, fue que se trataba de jóvenes tan audaces y temerarios como los de la U.

Y no obstante las supuestas diferencias, en 1927 la Liga y la U entraron en contubernio para intentar algo inaudito: asesinar a Álvaro Obregón. La historia es la siguiente: allá, por el mes de marzo, se rumoraba que Obregón planeaba retornar al poder. Asimismo, la prensa difundió que el Manco de Celaya saldría de la Ciudad de México rumbo a Sonora en el tren Olivo. De inmediato, Luis Segura Vilchis, jefe de control militar de la Liga Defensora de la Libertad Religiosa en el Distrito Federal, contactó con Anacleto González Flores, máximo dirigente de la U y de la Liga en Guadalajara, y le expuso su plan tiranicida. Acorde con la idea, éste comisionó a Ángel Castillo, experto en el manejo de automóviles, para que lo secundara. Al tratarse de un crimen de tal naturaleza, es probable que se lo hayan comunicado a Luis María Martínez y a Ruiz y Flores. La afirmación tiene sentido ya que en una sociedad secreta, vertical, con juramento de por medio, difícilmente alguien actúa por la libre.

Bajo este supuesto, Ángel Castillo, integrante de la U, se trasladó a la Ciudad de México. Asimismo, Segura Vilchis acudió ante el Comité Directivo de la Liga con el fin de solicitar su autorización para consumar el asesinato. Expuso las razones filosóficas y morales y, según la versión de Rafael Ramírez Torres, el Vicepresidente se opuso en forma rotunda, al igual que la mayoría del Cuerpo Directivo, confiados en que los Estados Unidos los ayudarían en su lucha contra Calles. (148) Según los dirigentes de la Liga, el asesinato frustraría tal apoyo. Pero lo que llama la atención fue que no se lo prohibieron ni lo denunciaron ante las autoridades. Lo dejaron actuar como si nada. Ante ello, Segura Vilchis continuó con su plan. Sin tardanza, éste fabricó una bomba de dinamita para colocarla en la trabe

de un puente de ferrocarril, a poca distancia de Tlalnepantla, por donde pasaría el tren Olivo.

A mediados de marzo de 1927, vísperas de la fecha fatídica, acompañado de Juan Tirado Arias y de otras personas más, Segura Vilchis abordó un tren en la estación de Lechería llevando consigo la bomba. Se bajaron en Tlalnepantla y se encaminaron hacia un puente ubicado a poca distancia. Colocaron el explosivo, lo cubrieron con tierra y regresaron a la Ciudad de México. Al día siguiente regresaron al mismo lugar llevando un saco de cemento. Lo mezclaron con arena y agua y llenaron el hueco de la trabe. Dejaron únicamente a flor de tierra las puntas de unos alambres y las mechas, para que, llegado el momento, se les prendiera fuego y la bomba explotara.

La salida de Obregón se anunció para el sábado 2 de abril de 1927. Segura Vilchis, con cuatro de sus cómplices, abandonaron la Ciudad de México a las 17:30 horas para dirigirse al puente en que estaba colocada la bomba, en un coche manejado por Ángel Castillo. (149) Dejaron el auto con el motor en marcha, listo para emprender la fuga. Segura Vilchis conectó la bomba, y aguardaron el momento en que se acercara el tren. Otro de los cómplices de aquél había quedado en la antigua estación de Colonia, con la encomienda de averiguar los movimientos de los ferrocarriles. En especial, si primero salía el Olivo, con Obregón a bordo, o el de pasajeros, con destino a Guadalajara. La persona comisionada, de la cual se ignora su nombre, vio llegar a varios políticos cercanos al Manco de Celaya, entre los que figuraban Luis L. León, Ramón Ross, Genaro Estrada y otros más. Pasados unos minutos entró Obregón acompañado de Calles, Aarón Sáenz y el general Eugenio Martínez. Pero, contra lo previsto, sucedió algo inesperado. En lugar de dos trenes, la administración del ferrocarril decidió que sólo saliera uno. Fue el de pasajeros, al cual le fue agregado un *pullman* destinado a Obregón. A las siete de la noche, éste y el ge-

neral Francisco Serrano lo abordaron. Al darse cuenta de ello, el cómplice de Segura Vilchis quedó pasmado y con rapidez abandonó la estación Colonia. En su automóvil, entabló una carrera con el tren para llegar primero al puente fatídico en Tlalnepantla. Pasados los minutos, Segura Vilchis y sus acompañantes vieron brillar a lo lejos el fanal de la locomotora. Al mismo tiempo notaron que el automóvil del comisionado en la estación Colonia se acercaba a toda velocidad, quien les gritó: "No hagan nada, muchachos, no hagan nada. Es el tren de pasajeros". (150) En vista del ello, Segura Vilchis desconectó la bomba. A los pocos minutos pasó el convoy haciendo rechinar el puente. Desilusionados, Segura Vilchis y sus compinches desmontaron la bomba, arrojaron los alambres entre la basura y regresaron a la Ciudad de México. Después de esta aventura, el chofer, Ángel Castillo, dejó la urbe y regresó a Guadalajara. Se dice que empezó a utilizar el nombre de José González Romo.

Fricciones entre la U y la Liga

Es necesario reiterar que, al estallar la lucha armada, gran parte de los integrantes de la U se sumaron a la Liga. Lo hicieron sin perder su condición de miembros de la sociedad secreta y sin comunicárselo a nadie. Lo inverso difícilmente ocurrió. La mayoría de los miembros de la Liga se jugaron la vida en el campo de batalla, sin saber de la existencia de la U, ni que se codeaban con sus miembros. Por si ello no hubiera sido suficiente, las viejas discrepancias entre la Liga y la U se agudizaron. Sus jefes, cada uno por su lado, supusieron tener el derecho exclusivo para fijar la estrategia de lucha en el campo de batalla. Como cada uno manejaba a los suyos, y sus órdenes se cruzaron unas con otras, los fracasos estuvieron a la orden del día. Exasperados, en agosto de 1927, Ceniceros Villarreal, Palomar y Vizcarra, y Luis G. Bustos se enfrentaron a Luis María Martínez. Le exigieron unidad para el éxito de la lucha armada. Como no les hizo caso, se quejaron ante Pío XI. Le sacaron a

colación varias cosas, entre ellas la secrecía, el juramento y la mecánica de funcionamiento de la U. La queja reza así:

1. Que el mismo Comité sabe que la Santa Sede tiene conocimiento de la existencia de una asociación compuesta de católicos, seglares y eclesiásticos, que con el nombre de "Asociación del Espíritu Santo", y reconocida entre sus miembros con la denominación de la U, dedica de un modo preferente sus actividades a la acción social y cívica. Es característico de esa asociación el más completo secreto, pues los socios que la componen, así como muchos que sin pertenecer a ella, tienen conocimiento de su existencia, están ligados con riguroso juramento en virtud del cual, no solo no debe[n] dar a conocer su organización y fines, sino abstenerse de toda palabra o signo, que de un modo directo o indirecto pueda indicar la existencia de la asociación. Además, las autoridades directoras supremas de ésta, están envueltas en el más completo misterio y se ignora quienes sean las personas que la constituyen.

2. Que al fundarse la LNDLR se buscó el medio de que entre ésta y la U no hubiese interferencias; pero no obstante ese esfuerzo, han surgido choques y se han estorbado con suma frecuencia, ambas asociaciones, dentro de sus actividades.

3. Que, efectivamente, así sucedido [*sic*] por desgracia, y esto ha acontecido varias veces precisamente en los momentos de mayor angustia, en que no debiera haber habido más que una sola autoridad, que señalara la marcha que debía seguirse en los duros trabajos de defensa y reconquista de las libertades a que se han consagrado los católicos mexicanos, contra las embestidas del llamado gobierno de la República mexicana. (151)

En su calidad de voceros del Comité Directivo de la Liga, agregaron que en plena lucha armada, su papel resultaba desventajoso frente al enemigo, ya que ellos siempre transmitían sus fines e intenciones, en tanto que la U, amparada en el secreto, dictaba las suyas, pero, salvo sus miembros, nadie las conocía. Para reforzar su argumentación, citaron el caso de un reciente fracaso militar. El responsable de la misión, designado por la Liga, fracasó, y quedó en ridículo, lo cual se debió a que no pertenecía a la U, y ésta marcó línea para que lo sabotearan. Como la indignación del Comité Directivo de la Liga era tanta, señaló sin ambages que la U era dirigida desde Morelia, desde el palacio arzobispal. No dio nombre alguno, pero se trataba del bastión de Leopoldo Ruiz y Flores y Luis María Martínez. Remató afirmando tener noticias de que la Santa Sede estuvo a punto de ordenar la disolución de la U, pero que la interven-

ción de una persona de gran peso en el Vaticano echó abajo la medida. (152) Al enterarse de la queja, el canónigo moreliano tuvo que ordenar a sus huestes que, en lo sucesivo, acataran las órdenes dictadas por los dirigentes de la Liga, y Enrique Gorostieta en particular:

> Tanto por el compromiso seriamente contraído entre las dos instituciones, cuanto por la necesidad imperiosa de que haya *unidad absoluta* de dirección en las circunstancias presentes; es indispensable que nuestras actividades secunden plenamente las de la Liga y haya perfecta y absoluta subordinación a los jefes nombrados por ella; a tal grado que sería preferible suspender toda actividad, a ejercitarla estorbando o entorpeciendo la actividad de la Liga.
>
> Nuestros directores se servirán dar sus órdenes para que se observe estrictamente esta línea de conducta y harán guardar esas disposiciones. (153)

En la capital de la República, las fricciones entre la Liga y los miembros de la U adoptaron el mismo estilo. Uno de tantos casos ocurrió en la jefatura local número 16 de la Liga, dirigida por Luis Reguer. A una mujer de apellido Toro, que gozaba de las simpatías del delegado de la U, le dio por sabotearlo, y disputarle la jefatura. Organizaba reuniones y juntas a nombre de la Liga, ignorando a Luis Reguer y a los jefes de manzana. Al tornarse insostenible la situación, Luis Reguer renunció al cargo, sin que Ceniceros Villarreal objetara. (154)

Segura Vilchis, Ángel Castillo y el segundo intento de asesinato de Obregón

Pero contra lo que pudiera suponerse, Segura Vilchis no se dio por vencido. Siguió abasteciendo de armas y municiones a los cristeros, a la espera de que se le presentara otra oportunidad para asesinar a Obregón. A mediados de octubre de 1927, la prensa anunció que el caudillo viajaría a la Ciudad de México. Al enterarse, Luis Segura Vilchis puso en marcha un nuevo plan para asesinarlo. El 1 de noviembre viajó a la ciudad de Guadalajara para hablar con Luis Ibarra, sustituto de Anacleto González Flores en la delegación de la U en Jalisco, quien había sido asesinado, y exponerle el nuevo plan tiranicida. Como en el caso

anterior, Ibarra puso a su disposición a su conocido, Ángel Castillo alias José González, experto en el manejo de automóviles. (155) Durante la conversación hablaron de muchas cosas. Recordaron que Obregón expulsó del país al delegado apostólico, Ernesto Philippi, lo cual calificaron de agravio intolerable. Y por supuesto mencionaron que era necesario asesinarlo. Segura Vilchis regresó a la Ciudad de México con González. El siguiente paso fue conseguir una casa y un automóvil. Segura Vilchis se comunicó de inmediato con Humberto Pro, quien fungía como delegado regional de la Liga en el Distrito Federal, le pidió un automóvil y que buscara una casa y el dinero suficiente para cubrir la renta. El 7 de noviembre, Segura Vilchis tuvo a su disposición la casa ubicada en la calle de Alzate 44 A. (156) Segura Vilchis compró toda suerte de sustancias químicas y ahí fabricó las bombas que planeaba arrojarle a Obregón.

Existe un documento en el archivo de la LNDLR, fechado el 14 de octubre de 1927, en Guadalajara, en el cual se confirma el viaje de Segura Vilchis a esta ciudad. En el texto se omiten el nombre del destinatario y el de quien la escribe. Ahí se habla de varias personas, con tintes de ser seudónimos, de un subcomité, de un comité y, por supuesto, de la U. Únicamente dos personas son identificables con facilidad: Luis Segura Vilchis y J. Garibi R. El primero se estaba preparando para asesinar a Álvaro Obregón en el Bosque de Chapultepec. Sospechamos que el segundo era el futuro prelado Garibi Rivera. Al tratarse de la intervención de una organización secreta, resulta importante reproducir el texto:

> Quiere el señor Juan González, quien ha hablado con una persona enviada por el Paes. De esta Arqui, que se forme un Subcomité para obviar los males que traído la U y hacer la unión. Este señor que estaba al lado de D. Enrique está autorizado para ello. Más, es fácil, que uno de los miembros del dicho Subcomité sea el señor para quien me envió este Comité una carta, en lo que veo un disparate y una abdicación no quiero que por esto que yo lo escribo, se vayan a lanzar a tomar una determinación rápida, pero sí que tomen los datos convenientes para poder proceder, lo que tienen en la cabeza es que se cambie a Antonio, o que por lo menos se ponga algún

subalterno de esa Liga, que en el caso es ha parecido [*sic*] bien a D. Juan, a fin de atemperar lo que no les parece de los muchachos. No es que quiera deshacer la obra de D. Juan, pues no estoy bien enterado, sino que en estos momentos está Antonio conmigo, y me dice lo que se piensa hacer dizque para solucionar el conflicto. Lo que veo al entrar D. Vicente a formar el Subcomité es el que haya en la dirección uno de la U, fuera de que también D. Juan lo es, y hay otra cosa y es, ¿puede uno del carácter de D. Vicente pertenecer a un comité semejante? Me parece que el derecho lo prohíbe terminantemente. Para más datos consulté a Luis Segura a quien ha escrito Antonio, dándole los datos que él tiene. Ha dicho Juan que no es necesario acudir a México, por lo menos así me lo escribió J. Garibi R., que es el enviado de que antes te hablé. (157)

Al final de cuentas, el 13 de noviembre de 1927 los conjurados le lanzaron varias bombas a Obregón cuando transitaba en un automóvil por el Bosque de Chapultepec, sin que la cosa pasara a mayores. Los vidrios del automóvil estallaron y éste quedó cubierto de sangre y polvo. Sus guardaespaldas persiguieron a los asaltantes e hirieron a Nahum Lamberto Ruiz en la cabeza. Al ser aprehendido e interrogado, confesó todo y dio los nombres de sus cómplices. La policía capturó a Luis Segura Vilchis, a los hermanos Miguel Agustín y Humberto Pro, entre otros y, sin juicio de por medio, los fusilaron. Pero Ángel Castillo, amparado en el seudónimo de José González, no fue fusilado. La policía lo atrapó, pero dijo llamarse José Murillo Banegas y fue dejado en libertad. (158)

La doble cara de Ruiz y Flores

Pero aquí es necesario detenerse. A Ruiz y Flores, secundado por Díaz Barreto, le dio por jugar con dos cartas. Cuando Morrow y Burke lo sondearon en el primer semestre de 1928 para discutir con Calles el cese de la lucha armada, sin la menor vacilación aceptó. A primera vista, abandonaba su posición de apoyo total a los enfrentamientos, con lo cual se desmarcaba de la Liga y de gran parte del episcopado. Pero aquí viene lo más peliagudo del asunto. ¿Cuál fue su postura ante Luis María Martínez y sus lugartenientes, obstinados en asesinar a Obregón? Resulta difícil de saberlo, y no queda más que especular. A

nuestro juicio, Ruiz y Flores siguió apoyando las actividades de Martínez al frente de la U y de sus lugartenientes. No les puso un alto, ni los denunció. Pretender que ignoraba las actividades de su subalterno predilecto, resulta inaceptable. Por otro lado, no hay razón para suponer que Martínez haya abandonado la U y que dejara que sus subalternos, ubicados en varias partes del país, actuaran con absoluta libertad. El prelado creó la U, con juramento de por medio, para fines muy concretos, y no hubo razón para claudicar.

En acción la célula de la U en la capital de la República

El alto mando de la U capitalina, cuyos nombres de sus integrantes se ignoran, al cual no eran ajenos Luis María Martínez ni los dirigentes de la Liga, entre ellos Rafael Ceniceros Villarreal, promovió la formación de una célula integrada por militantes de la ACJM, de la Liga, más una monja, cuyo objetivo era asesinar al Manco de Celaya. La monja era Concepción Acevedo de la Llata, quien años antes había sido contactada por Ruiz y Flores para pedirle que se sacrificara por la Iglesia, vía un asesinato, a lo cual se negó. (159) Por cierto, su casa, en la colonia Santa María la Ribera, estaba convertida en un imán que atraía diariamente fieles por decenas. Fernando Amor y Villalpando, uno de los integrantes del grupo, aportó los datos clave sobre la creación de la U. Dijo que asistió a una junta celebrada en el Centro Unión, junto con Carlos Díez de Sollano, Aniceto Ortega Jr., Oswaldo Robles, Joaquín Navarro, Eulogio González, Eduardo Zozaya, Enrique M. Zepeda y Jorge Gallardo, todos ellos de menos de 30 años de edad. Se ignora la fecha en que ello ocurrió, ya que su testimonio salió a la luz pública hasta agosto de 1928. Al parecer, quien presidió la primera reunión fue Díez de Sollano. La razón: él fue quien tomó la palabra para explicarles el motivo de la reunión. En concreto, les hizo ver que la finalidad de citarlos era formar una agrupación llamada Federación Cívica Mexicana, con un programa de desarrollo si-

milar al de la Asociación Cristiana de Jóvenes. Para tal efecto, sugirió conseguir los estatutos de ésta para revisarlos y adaptarlos a sus intereses. Se mencionó que, en particular, se rescataría la parte social. Para localizarlos, se eligió al trío integrado por Joaquín Navarro, Oswaldo Robles y Fernando Amor y Villalpando. Eduardo Zozaya, otro de los cerebros, propuso que la Federación estuviera regida por un consejo director llamado "Cámara Secreta", integrada por personas de absoluta confianza. Otro punto importante fue que ésta quedara compuesta por un presidente, un canciller y nueve vocales. De estos últimos, tres serían los representantes de las secciones llamadas "preparación", "política" y "cuestiones sociales". En total, once miembros. No se dijo quién sería el presidente y el canciller.

En los días siguientes hubo una segunda reunión en la casa de Carlos Díez de Sollano para afinar varios de los aspectos expuestos en el Centro Unión. Asistieron el anfitrión, Enrique Zepeda, Joaquín Navarro y Eduardo Zozaya, entre otros. Alguien objetó que se creara una Federación y sugirió más bien una Sociedad Centralista, sin llegar a nada claro. Pero, en realidad, lo del estudio de los problemas políticos y sociales fue un pretexto, lo mismo que el nombre. Se dejó atrás el de la Federación Cívica Mexicana y se habló más bien de la U. Pero hubo algo más. A los pocos días se dijo que la sociedad secreta, la famosa U, quedó "formada por once individuos, encabezados por la madre Conchita, [quienes hicieron] un solemne y bravísimo juramento de asesinar al Presidente electo, recurriendo a cualquier forma: el veneno o la pistola". (160) Además de la abadesa, apareció un jefe supremo, quien manejaba los hilos de la organización mediante tres ayudantes: Eduardo Zozaya y Oswaldo Robles –personas consideradas de mayor capacidad intelectual– más Joaquín Navarro, encargado de reclutar partidarios para la guerra santa mediante el garlito de que al final de su vida se irían al cielo. A los nombres citados se sumó el sacerdote

jesuita José Aurelio Jiménez Palacios, más conocido como el padre Jiménez. Para Rius Facius, se trataba de uno de los dirigentes de la Liga en el Distrito Federal. Su alias era Don Manuel. A juicio de Francis Patrick Dooley, el citado padre era confidente de la Liga. Por cierto, el cerebro del grupo se comportaba en forma misteriosa, imitando a los miembros de las sociedades secretas de la época medieval. Por norma general, actuaba a la sombra, dictando órdenes al grupo por medio de la madre Conchita. Salvo en una o dos ocasiones, los conjurados difícilmente coincidieron con él. En una ocasión lo vieron cubierto con una enorme capucha negra; en otra, sin ésta, y observaron a una persona blanca, alta, delgada, de porte sacerdotal y de maneras distinguidas. La única que lo conoció, al igual que a los integrantes del grupo, fue la abadesa. El problema fue que, en sus memorias, jamás habló de la U ni de la Federación Cívica Mexicana, lo cual no la exime de su participación.

El intento de asesinato de Obregón en Celaya

No obstante los fracasos de Segura Vilchis, la U, en contubernio con la Liga, orquestó otro plan para liquidar a Obregón, quien se preparaba para sentarse por segunda vez en la silla presidencial. A finales de marzo y principios de abril de 1928, entró en acción Carlos Díez de Sollano, quien, como se recuerda, fue el primero que tomó la palabra en el acto de fundación de la célula de la U en la capital de la República. No hay forma de saber si se trataba del jefe de la U, o un simple testaferro. Apoyado por las hermanas Margarita y Leonor Rubio, urdió asesinar a Obregón mediante una lanceta envenenada. Por cierto, dichas hermanas fungían como jefes de sección de la LNDLR con sede en la colonia Santa María la Ribera. (161) Mas Díez de Sollano no planeó el asesinato en el Centro Unión, ni en la casa de la abadesa. Lo hizo precisamente en la casa de las hermanas Rubio. Formó un comando integrado por cuatro personas: una mujer y tres varones. La elegida fue María Elena Man-

zano, ajena a la Liga y a la U, novia de un militante de la AC-JM llamado Carlos Castro Balda. La escogió por tratarse de una joven mujer, atractiva, capaz de cautivar al Manco de Celaya. El plan contemplaba que, durante un baile, llamara la atención de éste, quien al quedar deslumbrado, la invitaría a bailar, y en un descuido, ella debía pincharle el brazo con la lanceta envenenada. Además de María Elena, Díez de Sollano incluyó a Eulogio González, miembro de la U, y a Manuel Trejo Morales y Jorge Gallardo Pavón, ajenos a ella, a quienes les fue asignada la función de guardaespaldas. Salvo González, el resto de los fundadores de la U se marginaron. Lo hicieron el propio Díez de Sollano, Aniceto Ortega Jr., Oswaldo Robles, Joaquín Navarro, Eduardo Zozaya, Enrique M. Zepeda y Jorge Gallardo. Utilizaron a segundas personas que nada o casi nada sabían de lo que se traían entre manos los dirigentes de la U y de la Liga.

El 13 de abril de 1928, Díez de Sollano le entregó 42 pesos a cada uno de los comisionados en la casa de la madre Conchita, y al día siguiente salieron para Celaya. Los varones lo hicieron por la mañana y la mujer por la tarde. Así llegó el 15 de abril, fecha esperada para consumar el asesinato. A mediodía, mientras que María Elena, Jorge, Manuel y Eulogio se disponían a comer, Calles y Obregón disfrutaban los placeres propios de un banquete en el Molino del Carmen. Concluido el agasajo, y después de pasear por una huerta, los hombres fuertes del régimen se trasladaron a la plaza de toros para presenciar una corrida en la que alternaron Rodolfo Gaona, el general Jaime Carrillo y el coronel Nafarrete. Por cierto, Manuel Trejo Morales y María Elena Manzano también acudieron a la corrida, mezclados entre el público. Por la noche se celebró el esperado baile en el Salón Pathé. Pero aquí ocurrió algo inesperado: ni María Elena Manzano ni sus acompañantes pudieron entrar al local para cumplir con su misión. Se quedaron con el frasco del veneno y la lanceta. En vista de ello, se retiraron. Enfurecidos, se enfras-

caron en una discusión. Jorge Gallardo opinó que resultaba imposible envenenar a Obregón, y que lo pertinente era liquidarlo mediante bombazos. Decepcionada, María Elena les comunicó sus intenciones de regresar a la Ciudad de México, y así lo hicieron. Al día siguiente arribaron a ésta. González se despidió de sus compinches y se fue a su casa. El resto del grupo se dirigió al hogar de la madre Conchita. Al recibirlos, de buenas a primeras, Concepción Acevedo les espetó una frase hiriente: "Ya sé que no hicieron nada y lo que pasó es que ustedes no quisieron hacerlo". (162)

Alarma en la mitra

Al enterarse de las andanzas de la madre Conchita, en particular su calidad de enlace entre un personaje misterioso, con pinta sacerdotal, y los integrantes de la U capitalina, es probable que Maximino Ruiz y Flores, encargado de la arquidiócesis en la Ciudad de México, se alarmara. Se inquietó más cuando supo que de alguna forma la abadesa intervino en el envío del comando a Celaya para asesinar a Obregón con la lanceta. Por si ello no hubiera sido suficiente, supo de su presunción de que había enviado a algunos jóvenes al cerro del Ajusco, ubicado en las goteras de la capital de la República, para prender la mecha de descontento, con la resultante de que fueron atrapados y fusilados. Y no obstante el fracaso, la abadesa insistía en reclutar más candidatos al martirio. Ante ello, Ruiz y Flores le puso un alto, exigiéndole que de inmediato se aislara del grupo y se cambiara de domicilio. Con tales medidas correctivas, aparentemente la célula de la U capitalina quedaba a la deriva. La monja fue separada del grupo y, como se recuerda, era la única persona que conocía al mandamás con pinta sacerdotal y al resto de los integrantes. Al parecer, ya no hubo más reuniones, y en apariencia el cerebro de la organización quedó quieto. Pero lo expuesto no implica que los integrantes de la U permanecieran cruzados de brazos. Algunos de ellos, aliados a Carlos Castro

Balda, se habían iniciado en la fabricación de bombas para su envío a los cristeros en el campo de batalla, y en dinamitar edificios públicos. Fieles militantes de la Liga, no requerían permiso alguno, ni el aval de la monja, ni del personaje misterioso. Castro Balda sabía que en los edificios públicos no estaba Obregón, por lo que se infiere que se trataba de realizar actos provocadores, y nada más; esto es, de armar escándalo. En la última semana de mayo de 1928 estallaron las citadas bombas: una en los sanitarios de la Cámara de Diputados, y la otra en el Centro Director Obregonista. Sus resultados: nulos.

El padre Jiménez, por la libre

A diferencia de la madre Conchita, el padre Jiménez, jesuita para más señas, vinculado a la Liga, nunca fue maniatado. Por seguro conocía tanto al dirigente máximo de la U en la capital de la República como al cerebro del grupo, al parecer también sacerdote, y no hay razón para afirmar que no mantuvieron contacto con ellos. Negarlo resulta ingenuo. Aquí entró en juego otro elemento. Al parecer, en ningún momento la Inspección General de Policía se dio cuenta de la actividad del padre Jiménez, ni de su peligrosidad. Bajo este entendido, el citado padre siguió frecuentando de manera habitual el Centro Unión, ubicado en la calle de Puente de Alvarado, y las casas de varios de sus feligreses para oficiar misa, arremeter contra el gobierno y exacerbar sin tapujos los ánimos de la población. Solía decir que los católicos llevaban dos años de soportar una brutal represión gubernamental, por lo que era urgente eliminar a Calles, Obregón y compañía, obviamente por medio del asesinato. Tanta era su virulencia, que sus feligreses quedaban atónitos, entre ellos, la madre de León Toral y la de Concepción Acevedo de la Llata. (163)

En probable que el padre Jiménez se diera cuenta de la inutilidad de utilizar un comando armado para liquidar a Obregón, y menos a base de bombazos, y que considerara que la mejor

opción era empujar a alguien para que se le acercara y lo asesinara a balazos, sin importarle si moría. Después de meditarlo, el padre Jiménez concluyó que tenía a su alcance al candidato ideal. Su amigo y ferviente feligrés José de León Toral, del cual era su confesor. Por cierto, por tales fechas éste encabezaba la séptima jefatura de la Liga en el Distrito Federal, que comprendía la colonia Santa María la Ribera. Su nombre de batalla era Juan. Desde que lo conoció, el padre Jiménez se dio cuenta de que se trataba de un fanático hasta la médula, que desde tiempo atrás anhelaba el martirio. De ahí que, durante el mes de mayo y todo junio, lo preparara. Tanto en el confesionario como en las pláticas cotidianas, lo convenció y ejercitó para cumplir la máxima aspiración de la U y de la Liga, y de uno que otro prelado. Lo persuadió de que matar por Cristo en plena guerra santa, no era pecado, y que el asesinato estaba más que justificado. Asimismo, le dijo que, al cumplir semejante misión, pasaría a la historia como el salvador de la Patria. Por último, para terminar de doblegarlo, le llenó la cabeza de ejemplos extraídos de la Biblia, en los cuales campeaban los asesinatos, castigos divinos, y asunto concluido. En compensación, León Toral iría al paraíso. A la labor de preparación del padre Jiménez, se sumó Joaquín Navarro, integrante de la U. Sin ser precisamente un experto, estudió la psicología de Toral, influenciada por un cúmulo de ideas religiosas, y lanzó un garlito. Le pidió a Manuel Trejo Morales dos cosas: primero, que hiciera circular entre sus allegados el rumor de que tenía una pistola, y segundo, que, por cualquier medio, se la hiciera llegar a León, para que consumara el asesinato. (164) Conforme pasaban los días, el grupo de personas que pululaban en torno a la madre Conchita se percató de la obsesión de Toral por asesinar a Obregón. En los límites del paroxismo, exclamó que impediría que otra persona se le adelantara. Así, el plan orquestado por el padre Jiménez, Navarro, Trejo Morales y otros, funcionó de maravilla.

Las elecciones presidenciales

El primero de julio de 1928, Álvaro Obregón resultó triunfador en las elecciones presidenciales. No tuvo rivales, y logró más de un millón 600 000 votos. El triunfo enardeció más a los dirigentes de la Liga y de la U. Ni ellos, ni el clero, ni los católicos estaban dispuestos a permitir que asumiera de nuevo el poder. Su intención era liquidarlo a como diera lugar. Al enterarse del resultado de los comicios, el padre Jiménez aceleró la preparación de León Toral. Lo indujo a cumplir con un ritual sagrado que contemplaba acudir durante diez días a misa y comulgar. Un protocolo que sólo él sabía que debía cumplirse. El 7 de julio, Toral lo puso en marcha. Justo durante las misas y comuniones, pidió a Dios que, llegada la hora, le tocara el corazón al Manco de Celaya. Traducido en palabras llanas y directas, que una bala le diera en el corazón. Así, no obstante sus innumerables pecados, crímenes y asesinatos, Obregón iría al paraíso. (165) La única instancia que le podía quitar el gusto de asesinar a Obregón era la U, que también cocinaba en Guadalajara el magnicidio.

La U y su intento de asesinato en Guadalajara

Allá por el 10 de julio de 1928, se hizo público que Obregón saldría de Sonora rumbo a la capital de la República para arreglar todo lo relacionado con su toma de posesión. También se supo que viajaría en un carro especial del Ferrocarril Sud Pacífico, acompañado de un séquito de correligionarios. Su intención era hacer escala en ciudades de Sinaloa y Nayarit por donde pasaba la vía férrea. A ello se agregó que se detendría en la ciudad de Guadalajara. Aquí, sus amigos, civiles y militares, lo agasajarían con un banquete en el club conocido como El Paradero. Al enterarse, el alto mando de la U y de la Liga en esa ciudad se prepararon para asesinarlo. Como Anacleto González Flores había sido fusilado, es probable que la orden hubiera sido dada por Luis Ibarra, su sucesor. Víctor Ceja Reyes, afirma que la de-

terminación fue tomada por el jefe del control militar de la LNDLR de Occidente, Luis Beltrán Mendoza, que a la vez era integrante de la U. (166) No se descarta que la decisión haya sido tomada por ambos personajes. Comisionaron a José G. Gutiérrez Gutiérrez, prominente miembro de la U, para que formara un comando de diez personas resuelto a cumplir semejante misión. De ésta, sólo se habrían enterado los jefes y los miembros del citado comando. Gutiérrez Gutiérrez no tuvo problemas en constituir éste, bajo el entendido de que su suerte podría ser adversa. El jefe del grupo recibió un lote de diez armas automáticas dotadas de suficiente parque. En vísperas de la llegada de Obregón, los anfitriones tenían todo preparado para agasajarlo, y la célula de la U para asesinarlo. Por si alguien se había arrepentido, Gutiérrez Gutiérrez les dijo que aún era hora de "zafarse" del compromiso. Uno de ellos intervino afirmando que era necesario "ajusticiar a la banda de asesinos" que se había apoderado de los destinos de México, señalando que, de todos ellos, el peor era Obregón; que estaban en guerra contra él y contra todos los que pretendían descristianizar al pueblo mexicano. Dijo estar convencido de que si algún miembro del grupo caía en manos del enemigo, su suerte sería la misma que la corrida por los hermanos Pro, Segura Vilchis, Tirado y centenares de víctimas más. Recordó los consabidos agravios contra la Iglesia católica expresados en los bombazos en la villa de Guadalupe, la destrucción del monumento de Cristo rey en el cerro del Cubilete, la expulsión del delegado apostólico, entre otros.

A continuación, discutieron sobre el lugar para asesinarlo. Alguien propuso que fuera en la estación del ferrocarril, cuando Obregón bajara del tren; otro, que se diera en alguna de las principales avenidas de la ciudad, ante numeroso público, para darle mayor realce al asunto; otro, que fuera en el club a la hora del banquete. Al final de cuentas ésta fue la opción elegida. Sin precisar el día, se reunieron por la mañana en el club El Parade-

ro, del cual uno de ellos era socio, quien los introdujo con el pretexto de conocer el lugar ya que tenían intenciones de convertirse en socios. Dentro de las instalaciones, se percataron de los preparativos del banquete supervisados por militares de alta graduación. Observaron el local bardado por los cuatro costados y una sola puerta, la de entrada. El socio del club gestionó ante las oficinas una tarjeta provisional para cada uno. Con ella, el día señalado ingresaron una hora antes del banquete, dispuestos a cumplir con su tarea. Todos sabían que, consumado el asesinato de Obregón, correrían la misma suerte. Metidos en una suerte de ratonera, los militares, la policía y los agentes secretos, los harían trizas. Ante ello, la orden fue: "¡sálvese el que pueda!" En forma intempestiva, se enteraron de que Obregón no se detuvo en Guadalajara, sino que el tren pasó de largo hacia la capital de la República. El sistema de espionaje de Obregón se enteró del plan para asesinarlo, y canceló la escala. El Manco de Celaya llegó el día 15 a la Ciudad de México. Así, el comando de la U, perdió la oportunidad de asesinarlo. (167) Pero Obregón tenía los días contados.

El asesinato de Obregón

Al enterarse de que el intento de ultimar a Obregón en Guadalajara fracasó, León Toral supo que su turno había llegado. El miércoles 11 de julio le comentó a Manuel Trejo Morales, escondido por el *affaire* de Celaya y los bombazos en la Cámara de Diputados y el Centro Director Obregonista, que necesitaba urgentemente una pistola. Lo hizo porque se había enterado de que Trejo Morales tenía una. Como era previsible, éste le preguntó que para qué la quería. La respuesta de Toral fue: para tirar al blanco. Aquél no puso reparos a la respuesta, o más bien, no quiso ponerlos. Abrió un cajón de su buró y se la dio. El sábado 14 de julio, León Toral acudió a la casa de María Luisa Peña, donde estaban reunidos los jefes de la Liga del Distrito Federal, el padre Jiménez, Trejo Jiménez y varias personas más,

para celebrar una suerte de cónclave. (168) Todos hablaron de la inminente toma posesión de Obregón como presidente de la República. León Toral tomó la palabra y, en forma solemne, dijo que la situación entre las filas cristeras era grave, de franca debacle, y que resultaba ilusoria la reactivación del movimiento. Para Trejo Morales, quien lo observó con detenimiento, Toral estaba en la cúspide del paroxismo y supo que nadie lo detendría en su intento de asesinar a Obregón. (169) Después de ello, el padre Jiménez confesó a todos los asistentes. Pero eso no fue todo. Durante la misa, Toral sacó la pistola y la puso sobre una mesa. Al momento que el sacerdote elevó la hostia, aquél hizo lo mismo con la pistola. Concluida la ceremonia, en forma inesperada le pidió al padre Jiménez que bendijera ésta. El sacerdote, frente al resto de los feligreses, objetó que no tenía el texto utilizado para tales casos, pero al final de cuentas lo hizo. (170)

El domingo 15 de julio de 1928, Obregón llegó a la capital de la República. Como era previsible, sus partidarios le prepararon una gran manifestación. Para León Toral había llegado el momento de pasar a la posteridad. Este y el día siguiente, intentó asesinarlo, sin resultado alguno. Pero todo era cuestión de horas. Dos días después, Toral se levantó a las seis y media de la mañana y se dirigió a la casa de la madre Conchita, donde la conversación giró en torno al rayo que días antes cayó sobre un avión en pleno vuelo, y mató al piloto, Emilio Carranza. Toral comentó que anhelaba que Dios enviara un rayo similar para que acabara con Calles y Obregón, a lo cual la abadesa contestó que eso dependía de Dios. (171) Horas más tarde, como auténtico perro de caza, Toral persiguió a Obregón hasta el restaurante La Bombilla, ubicado en San Ángel. Lo que llama la atención fue que, al tratarse de un banquete en honor del Presidente de la República electo, no hubiera retenes ni guardias que cuidaran de su seguridad. Así, Toral entró como en su casa. Se to-

mó todo el tiempo del mundo. Ingirió una cerveza, hizo unos dibujos de los comensales y del propio Obregón. En un momento dado, se le acercó a éste para mostrárselo. El Manco de Celaya volteó la cara para ver los dibujos, sin imaginar lo que le sucedería, y casi de inmediato León Toral sacó la pistola y le disparó en la cara. Le vació la media docena de balas. Obregón cayó muerto en forma instantánea. (172) Toral fue atrapado *in fraganti*, se le golpeó y torturó en la Inspección General de Policía, sin dar su nombre ni el de sus cómplices. Dijo llamarse Juan, su alias utilizado en su calidad de engranaje de la Liga. Mientras más lo torturaban, más se crecía al castigo. Su obsesión por alcanzar el martirio le permitió aplacar su dolor. Al darse cuenta de ello, sus verdugos se dieron por vencidos. Fue entones cuando Valente Quintana entró en escena; en lugar de golpes, se valió de la inteligencia. Le dijo que era mejor que hablara, ya que tarde o temprano descubrirían su nombre, y las represalias recaerían sobre su familia. La forma más simple era publicar su fotografía en la prensa. Así, todos se enterarían, y asunto concluido. Toral recapacitó y dijo que hablaría siempre y cuando lo llevaran a la casa de una persona, que resultó ser Concepción Acevedo de la Llata, entremezclada con los integrantes de la U. En forma insólita, el magnicida dijo que la frase pronunciada por la abadesa, alusiva al rayo que cayó sobre el avión pilotado por Emilio Carranza, lo empujó a cometer el asesinato. Así, sin más ni más, la religiosa fue considerada autora intelectual del asesinato.

La U ¿amenazada?

Espantado por el asesinato de Obregón y su posible incriminación, Ruiz y Flores entró en escena para deslindar al clero y a la U. En forma paladina, afirmó, el 25 de julio, que Concepción Acevedo de la Llata, la instigadora del crimen, no era monja, que nunca lo había sido. El 6 de agosto, el obispo Miguel M. de la Mora añadió que la Acevedo era una persona des-

equilibrada, al igual que toda su familia. Sobre León Toral, ambos prelados sostuvieron que era un fanático, con quien nada tenían que ver. Ni por asomo aludieron a los intentos de asesinato montados por Segura Vilchis, Díez de Sollano y Gutiérrez Gutiérrez, entre otros. Lo importante era levantar una cortina de humo y deslindarse del crimen. Luis María Martínez guardó prudente silencio, al igual que Ceniceros Villarreal, Palomar y Vizcarra, y compañía. Durante los interrogatorios, Toral, la madre Conchita y sus monjas dieron los nombres de familiares y feligreses, y la policía llevó a cabo una redada espectacular. Entre otros, fueron capturados varios miembros de la U: Eulogio González, Enrique Zepeda, Eduardo Zozaya Collada, Oswaldo Robles, Fernando Amor y Villalpando, al igual que diversas personas vinculadas al *affaire* Celaya y a los bombazos en edificios públicos.

Sometidos a los consabidos interrogatorios en la Inspección General de Policía, dos integrantes de la U hablaron largo y tendido. Se trataba de Eulogio González y Fernando Amor y Villalpando. Desde los primeros interrogatorios, el primero mencionó a la citada organización, lo cual dejó perplejas a las autoridades policiacas. Sabían de la existencia de la ACJM y de la Liga, pero no de la U. Dio los nombres de sus integrantes, los lugares en que se reunían, citó al personaje misterioso que figuraba como el cerebro de la organización –quien jamás dejó ver su rostro–, narró su papel que desempeñó en el *affaire* Celaya destinado a asesinar a Obregón, entre otras cuestiones. (173) A su vez, Amor y Villalpando repitió la historia de la fundación de la Federación Cívica Mexicana, fraguada en el Centro Unión. Habló de las discrepancias surgidas entre sus integrantes y aludió a la condena papal que recaía sobre las organizaciones secretas, al comando enviado a Celaya y a la fabricación de las bombas. El procurador Juan Correa Nieto le pidió a Enrique Zepeda que explicara cómo funcionaba la sociedad secreta, pero

se topó con un costal de mañas, y nada nuevo obtuvo. De manera curiosa, cuando se le preguntó quién fungía como director de la organización, contestó sin ambages que la madre Conchita. (174) El juez le preguntó a Zozaya que desde cuándo pertenecía a la asociación formada por ésta, y que cuántas personas lo integraban. Sin meditarlo mucho, respondió que era la primera vez que tenía noticias de semejante organización. Después de un estira y afloja, salió con que francamente no creía que existiera. (175) Al ser interrogado, Robles expresó: "¡Déjense ustedes de cosas, hombre! Ya hemos dicho todo. Estábamos de acuerdo con los rebeldes, discurrimos lo de la lanceta envenenada; obedecíamos a la madre Concepción; no tratamos de rehuir responsabilidades, y ahora, hagan de nosotros lo que gusten". (176) Llegado su turno, León Toral salió con que la U no existía, que todo era una fábula. En forma textual manifestó: "Todo eso de la Sociedad de la U, de los comités secretos, de la aguja envenenada y lo que se dice que declaró Carlos Castro Balda, es una fábula". Aceptó conocer a las personas identificadas como integrantes de la U, por la sencilla razón de que eran personas de cierta significación en el mundo social capitalino. (177)

El juicio

El juicio, cuyo fin era desentrañar las causas y las razones del asesinato de Obregón, resultó inesperado. Las autoridades llevaron ante el juez a León Toral –el asesino material, atrapado *in fraganti*– y a Concepción Acevedo de la Llata, considerada como la autora intelectual. En forma sorprendente, Fernando Amor y Villalpando, Oswaldo Robles y Enrique Zepeda, integrantes de la U, fueron excluidos. No obstante de que hablaron demasiado y aportaron datos sobre la U capitalina, fueron liberados. Únicamente dos de sus integrantes: Eulogio González y Eduardo Zozaya, fueron llevados a juicio. ¿Qué fue lo que pasó?, ¿quién decidió que así ocurriera? No existe respuesta. Hubo otras personas enjuiciadas, pero se trataba de piezas secundarias.

Durante el proceso, los jueces se empecinaron en demostrar a ultranza que la monja fue el cerebro intelectual del asesinato, y León Toral, el asesino material. El segundo elemento clave que se manejó fue que, a raíz de una conversación trivial, Acevedo de la Llata inspiró a Toral. Los jueces jamás consideraron la posibilidad de un complot montado por alguna organización como la Liga, la U, u otra similar. No buscaron al autor intelectual entre los promotores de la guerra santa, culpables de empujar a miles y miles de personas a una lucha fratricida con el señuelo de defender la libertad religiosa y alcanzar el martirio. Jamás llamaron a cuentas a ningún prelado que, como José de Jesús Manríquez y Zárate, mediante diatribas incendiarias, se convirtió en un todo un provocador. Tampoco enjuiciaron a Francisco Orozco y Jiménez, quien estuvo detrás de la fundación de la U en Guadalajara. Como nadie mencionó a Luis María Martínez ni a Leopoldo Ruiz y Flores, ellos quedaron a salvo. No rastrearon nada de lo tramado por la U y sus delegados regionales, porque no lograron dar con ella, o no quisieron. Lo mismo sucedió con los dirigentes de la LNDLR que, desde la capital de la República, marcaban línea a sus huestes y los abastecían de armas y víveres.

Durante el juicio, realizado entre el 2 y el 7 de noviembre de 1928, González y Zozaya renegaron de sus declaraciones rendidas en la Inspección General de Policía. En forma sorprendente dijeron que lo afirmado meses atrás, era falso. Así de simple. Quien más habló fue González, pero su cinismo alcanzó ribetes espectaculares. El presidente del jurado, Alonso Aznar Mendoza, le hizo la siguiente pregunta: "¿No tuvo usted una junta en el mes de abril del año en curso, en la cual estuvieron presentes Concepción Acevedo, Carlos Castro, Manuel Trejo, Díez de Sollano y usted, llegando más tarde la señorita Manzano y Jorge Gallardo, junta en la cual se trató la manera de matar al general Obregón?" Eulogio González contestó que no, que jamás hubo

tal junta. (178) Indignado, Aznar Mendoza lo increpó: "¿Cuándo está usted diciendo la verdad? ¿Cuando declaró usted en el juzgado, o ahora?" Sin inmutarse, Eulogio respondió: "Ahora". Como corolario, agregó que en realidad no se acordaba de lo dicho en la Inspección ya que por ese tiempo estaba mal de los oídos, y lo obligaron a hacer declaraciones falsas. (179) El agente del ministerio público, Enrique Medina, le espetó que por qué un católico romano dice la verdad un día, y al siguiente sostiene que todo fueron mentiras. González replicó que la explicación radicaba en que a toda persona le puede fallar la memoria. Sus respuestas, en extremo marrulleras, resultaron decisivas para alejar toda sospecha de que existía la U. (180) Todo indica que los dos integrantes de la U fueron liberados. Toral fue enviado al cadalso, y Acevedo de la Llata, condenada a 20 años de prisión. Pasadas dos semanas del juicio, Calles dejó el cargo, y el 1 de diciembre de 1928 lo sucedió Emilio Portes Gil en la presidencia de la República. Sobra decir que las pláticas para reanudar el culto religioso se reactivaron.

Jesús Degollado Guízar al frente del ejército cristero

En este maremágnum de cosas, el 2 de junio de 1929 Enrique Gorostieta, máximo jefe militar de la Liga, fue asesinado. En el cumplimiento de una misión en Michoacán, se hizo acompañar de una comitiva de 19 personas. La fecha citada llegó a la hacienda del Valle, situada a 30 kilómetros de Atotonilco, Jalisco, y se recluyó en una habitación para amortiguar los efectos de una infección de los ojos. Mientras descansaba, inesperadamente apareció una columna del 42 regimiento de Caballería al mando del general Pablo Rodríguez. Al verse sorprendidos, los cristeros empezaron a disparar. En su intento de huir, Gorostieta disparó contra el enemigo, pero las tropas federales lo cercaron y le dieron muerte. (181) A raíz del fallecimiento del que era jefe, la dirigencia de la Liga tuvo que designar a su sucesor. En la misma fecha, en forma sorpresiva, se escogió a un

distinguido miembro de la U, a Jesús Degollado Guízar, como jefe supremo de la llamada Guardia Nacional. (182) Con su nombramiento, un miembro prominente de la U alcanzaba la cúspide del ejército cristero. Pero a estas alturas, fuera quien fuera el máximo jefe militar, ya no importaba. El objetivo central de la Liga y de la U se había cumplido.

El 21 de junio del mismo año, Ruiz y Flores y Díaz Barreto firmaron con Portes Gil los acuerdos para la reanudación del culto, sin modificar los artículos de la Constitución Política de 1917 adversos a la Iglesia católica. El texto utilizado fue redactado por el embajador norteamericano, Dwight Morrow, y todo quedó resuelto. El último día del mismo mes volvió a abrirse el culto en la Basílica de Guadalupe, en Guadalajara y en casi todos los templos del país. Acorde con tal situación, y acatando la orden de los prelados, los curas predicaron que era pecado dar alimentos a los levantados en armas. Ante ello, un número creciente de jefes cristeros, al igual que la tropa, depusieron las armas, argumentando que ya había servicios religiosos y que carecía de sentido seguir luchando. En este trance, Ceniceros Villareal, Palomar y Vizcarra, y el ingeniero Zepeda, integrantes del Comité Directivo de la Liga, llamaron a Degollado Guízar a la Ciudad de México. Después de largo intercambio de opiniones, le hicieron ver que la lucha armada carecía de sentido, y que había que suspenderla de inmediato. Y efectivamente así fue. (183)

La extinción de la U

Al calor de la Revolución mexicana, Luis María Martínez urdió implantar a rajatabla el orden social cristiano en México. La causa: no toleraba un gobierno de matiz anticlerical como era el carrancista y luego el obregonista y el callista. Como se ha visto, fundó la U, una sociedad secreta, juramentada, integrada por unas cuantas personas escogidas, que al final de cuentas resultaron muchas. Al estallar la guerra cristera, se sumaron a la Liga,

sin perder su condición de sociedad secreta, ni su unidad. Inspirados en santo Tomás y en la propia Biblia, tanto la Liga como la U agitaron banderas sin ambages tiranicidas e intervinieron en forma conjunta para eliminar a quienes consideraban sus máximos enemigos: Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles y el patriarca Pérez. Como se ha visto, de todos ellos, únicamente atentaron contra la vida del primero. En tales años, muy pocos católicos y no católicos supieron de la existencia de la U. Salvo el episcopado, una parte reducida del cuerpo clerical, los dirigentes de la Liga, el Papa y otras personas más, el resto nada supo de su existencia. Consumado el asesinato de Obregón, Martínez se olvidó de la implantación del reinado social de Cristo, y junto con Ruiz y Flores se apresuró a borrar toda huella de la sociedad secreta. Resultaba urgente impedir que se difundiera que intervino en el montaje de varios intentos de asesinato de Obregón, lo cual habría sido todo un escándalo. Nos referimos a los encabezados por Segura Vilchis mediante sendos bombazos, uno dinamitando un puente de ferrocarril y otro en el Bosque de Chapultepec, el de Guadalajara durante un banquete, el de Celaya mediante una lanceta envenenada e, incluso, el de León Toral, empujado por el padre Jiménez. Ya sea en forma directa o indirecta, en cada uno hubo miembros de la U que intervinieron.

Ahora bien: ¿cómo romper el juramento realizado ante un crucifijo y el libro de los evangelios?, ¿cómo librarse de las ataduras del juramento que los ligaban a una sociedad secreta? El voto pesaba como una lápida difícil de romper. Nadie podía irse por la libre ni olvidarse de él así como así. En no pocos casos, los integrantes de la sociedad secreta se sentían prisioneros o víctimas de un secuestro. Según Palomar y Vizcarra, el juramento podía ser cancelado, pero era necesaria la intervención de un sacerdote. Como hecho curioso, no participó Luis María Martínez; lo hizo Francisco Orozco y Jiménez. El 6 de diciem-

bre de 1928, éste se comunicó por carta con Palomar y Vizcarra, y se lo hizo saber:

> Muy estimado Hijo:- Leí y medité el contenido de su grata del 18 del pasado [noviembre], que hace poco tuve el placer de recibir, y en debida contestación le expreso lo siguiente:- I. Ya comunico a la dirección de la U en el Estado, que deje todas sus actividades, como no aceptadas por la Autoridad Eclesiástica en los actuales momentos; pero que lo haga prudentemente, a fin de evitar divisiones.- II. Hago formal declaratoria de la ilicitud de juramentos o promesas incondicionales, mientras éstas estén bajo el control de sociedades secretas, y de esta declaratoria le mando una copia, pero esperando que con suma prudencia se valdrán de ella, conforme me lo promete, a fin de que no vaya a ser fuente de discordia.- Creo que lo demás está insinuado en las Bases a que usted se refiere y supongo son las que mandé.- Usted me pide que le señale las falsas informaciones a que me refería en mi anterior, y debo manifestarle que, aunque no tengo a la vista su apreciable anterior, sin embargo, hacía alusión a los hechos que en ella se atribuían a la U, y que tengo datos para creer no le pertenecieron en realidad.- Con todo mi corazón pido a Dios que cesen ya tantas dificultades, y a ustedes, en particular les deseo todo bien. (184)

Sin más ni más, Orozco y Jiménez cancelaba los juramentos realizados por los miembros de la U, o sea, la Unión del Espíritu Santo. Los liberaba de un compromiso sagrado, de una posible condena. La fecha precisa: noviembre o diciembre de 1928. La sociedad secreta, en cuya cima se encontraban Luis María Martínez y los delegados ubicados en media docena de entidades tales como Jalisco, Guanajuato, Michoacán, Colima, el Distrito Federal y otras, más sus huestes o soldados, se extinguió. Martínez se cuidó de hablar de la U, y han sido unos de sus biógrafos y sus seguidores quienes han abierto la boca para revelar su existencia. Años más tarde, siendo arzobispo de México, Carlos Blanco Ribera visitó a Luis María Martínez, para tratar un asunto personal. Al presentarse, y decir su nombre, éste le dijo que no lo conocía. Blanco quedó pasmado, ya que años antes el prelado lo convenció para que interviniera en la fundación de la U en Guadalajara. Una vez logrado este propósito, le auguró a él y a otros jóvenes, el mejor de los éxitos. (185) ¿Qué había pasado?: senilidad, descuido o marrullería. Lo más probable es que le fastidiara hablar de la Unión del Espíritu Santo.

En mayo del 2002, Juan Pablo II canonizó a 25 mártires de la causa cristera. Entre ellos hubo dos miembros de la U: el sacerdote Rodrigo Aguilar Alemán y el feligrés José María Robles Hurtado, catalogados por Degollado Guízar como dirigentes, como mandamases en la Unión del Espíritu Santo.

La ruta a seguir

Después de los "arreglos" pactados en 1929 entre Portes Gil, Ruiz y Flores, y Díaz Barreto, que marcaron el fin de la lucha armada y la reanudación del culto religioso, a instancias de Roma, la Iglesia católica cambió su estrategia a seguir. Dejó atrás la llamada "acción social" inspirada en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII, la cual le permitió a la Iglesia vincularse con las masas en aras del mejoramiento en su nivel de vida. Es conocido su papel en el fomento de la vía sindical, la formación de partidos políticos, la cuestión salarial y, en casos extremos, la adopción de vías intransigentes. En lo sucesivo, la Iglesia católica optó por la "acción católica". ¿En qué consistió la nueva directriz?: en la implantación de un catolicismo más teológico, más espiritual, más doctrinal, desterrando la agitación y enfrentamiento con el Estado. Según Ceballos Ramírez, se trataba de un catolicismo más individual que social, más elitista, selectivo y no tanto popular y abierto. (186) Otro de sus propósitos fue unificar al cuerpo clerical, bastante fragmentado a causa de la guerra cristera. En todo ello, la jerarquía eclesiástica y los clérigos jugarían un papel decisivo. Ellos, y solamente ellos, marcarían las pautas a seguir. La Acción Católica mexicana facilitó por décadas el *modus vivendi* establecido entre la Iglesia y el Estado. Pero lo que llama la atención fue que, no obstante la implantación de la Acción Católica, que dejaba atrás viejas prácticas, tras bambalinas, la Iglesia siguió con su manía de crear sociedades secretas con fines políticos. Una de ellas fue la llamada "Base", formada con una parte de la LNDLR, que años más tarde dio lugar a la Unión Nacional Sinarquista. Para lograrlo,

utilizó testaferros. Uno fue Antonio Santacruz y el otro Julián Malo Juvera. Pero hubo algo más. Los católicos disidentes, que jamás aceptaron los tratados firmados entre Portes Gil y Ruiz y Flores, hicieron lo mismo. Con una parte de la desfalleciente Liga y, en particular, su filial en el Distrito Federal, fundaron La Causa de la Fe, entre cuyos dirigentes figuraba José Aurelio Jiménez Palacios –el famoso padre Jiménez, que bendijo la pistola utilizada por León Toral, para asesinar a Obregón–, Rafael T. Orendáin, Luis Barquera y otros.

---

112. Joaquín Cardoso, *El martirologio católico de nuestros días. Los mártires mexicanos*, p. 376.

113. Ramón Ruiz Rueda, *José de León Toral*, p. 103.

114. Andrés Barquín y Ruiz, *Luis Segura Vilchis*, pp. 190-191.

115. *Ibidem*, p. 191.

116. Antonio Rius Facius, *La juventud católica y la Revolución mexicana, 1910-1925*, p. 285.

117. Antonio Rius Facius, *De don Porfirio a Plutarco. Historia de la A. C. J. M.*, p. 316.

118. Jean Meyer, *La Cristiada*, vol. 3, *Los cristeros*, p. 112.

119. *Ibidem*, pp. 100-101.

120. Fernando Manuel González y González, *Matar y morir por Cristo rey*, pp. 31, 79, 132, 157, 168, 204, 208 y 257.

121. Yves Solis, "Ojo por ojo, la U y la oposición católica radical a la Revolución mexicana", pp. 321-333; *Id.*, "Asociación espiritual o masonería católica: la 'U'", pp. 121-137.

122. Pedro Fernández Rodríguez, *Biografía de un hombre providencial: Mons. Luis María Martínez (1881-1956)*, pp. 82-83.

123. *Idem*.

124. *Ibidem*, p. 82.

125. Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*, p. 399.

126. *Ibidem*, pp. 142-143.

127. Rius Facius, *La juventud católica*, *op. cit.*, p. 285.

128. Fernández Rodríguez, *Biografía de un hombre*, *op. cit.*, p. 83; Carlos Blanco Ribera, *Mi contribución a la epopeya cristera*, p. 131.

129. Blanco Ribera, *Mi contribución a la epopeya*, *op. cit.*, pp. 132-133.

130. *Ibidem*, pp. 145-147.

131. Fernández Rodríguez, *Biografía de un hombre*, *op. cit.*, p. 84.

132. Manuel Ceballos Ramírez, *Historia de la "Rerum novarum" en México (1867-1931)*, p. 107.

133. Jesús Degollado Guízar, *Memorias de Jesús Degollado Guízar. Último general en jefe del ejército cristero*, pp. 11-13.

134. José G. Gutiérrez Gutiérrez, *Mis recuerdos de la gesta cristera*, p. 101.

135. Spectator, *Los cristeros del volcán de Colima. Escenas de la lucha por la libertad religiosa en México 1926-1929*, t. I, pp. 63-64.

136. Lauro López Beltrán, *La persecución religiosa en México*, p. 552.

137. Jean Meyer, *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, p. 102.

138. Abascal, *Mis recuerdos*, *op. cit.*, p. 143.

139. Degollado Guízar, *Memorias*, *op. cit.*, pp. 7-8.

140. Abascal, *Mis recuerdos*, *op. cit.*, p. 143.

141. Meyer, *La Cristiada*, vol. 3, *op. cit.*, pp. 8-24.

142. Fernández Rodríguez, *Biografía de un hombre*, *op. cit.*, p. 83.

143. Abascal, *Mis recuerdos*, *op. cit.*, p. 143.

144. Meyer, *La Cristiada*. vol. 3, *op. cit.*, pp. 100-101.

145. Archivo Histórico de la UNAM, Fondo Miguel Palomar y Vizcarra (AHUNAM-FMPyV), sección Organizaciones Católicas, Fondo Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR), caja 6, inventario 3605.

146. Barquín y Ruiz, *Luis Segura Vilchis*, *op. cit.*, pp. 157 y 191.

147. *Apud* Blanco Ribera, *Mi contribución a la epopeya*, *op. cit.*, pp. 156-158.

148. Rafael Ramírez Torres, *Miguel Agustín Pro*. *Memorias biográficas*, p. 407.

149. Degollado Guízar, *Memorias*, *op. cit.*, p. 8.

150. Barquín y Ruiz, *Luis Segura Vilchis*, *op. cit.*, pp. 165-166; Antonio Dragón, *El martirio del padre Pro*, p. 253.

151. AHUNAM-FMPyV, sección Organizaciones Católicas, FLNDLR, caja 9, inventario 3930 y 3952.

152. *Idem*.

153. *Ibidem*, caja 6, inventario 3729.

154. Consuelo Reguer, *Dios y mi derecho*, t. IV, p. 86.

155. Ramírez Torres, *Miguel Agustín Pro*, *op. cit.*, p. 203.

156. Declaraciones de Luis Segura Vilchis, en FAO, expediente 38, Atentado dinamitero, legajo 1, inventario 4833.

157. AHUNAM-FMPyV, sección Organizaciones Católicas, FLNDLR, caja 7, inventario 4135.

158. Declaraciones de José Murillo, en FAO, expediente 38, Atentado dinamitero, legajo 2, inventario 4833.

159. Concepción Acevedo de la Llata, *Memorias de la madre Conchita*, p. 21.

160. AHUNAM-FMPyV, sección Organizaciones Católicas, FLNDLR, caja 101, expediente 728, fol. 7217, y también la caja 101, expediente 728, fol. 7218, y caja 101, expediente 728, fol. 7181.

161. María Elena Sodi Pallares, *Los cristeros y José de León Toral*, p. 83.

162. *Proceso de José de León Toral y socios*, t. 2, p. 21, y AHUNAM-FMPyV, sección Organizaciones Católicas. FLNDLR, caja 101, expediente 728, fol. 7200.

163. AHUNAM-FMPyV, sección Organizaciones Católicas, FLNDLR, caja 85, expediente 640, fols. 1896 y 1897, y Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fondo Impresos del Movimiento Cristero (CEHM-FIMC), documento 1601.

164. *Ibidem*, caja 101, expediente 728, fols. 7217 y 7218.

165. CEHM-FIMC, carpeta 8/46, documento 687; FLNDLR, caja 8, inventario 4915, y "El jurado de Toral y la madre Conchita (Lo que se dijo y lo que no se dijo en el sensacional juicio)". Versión taquigráfica textual, t. 1, México, pp. 94-95.

166. Víctor Ceja Reyes, *Los cristeros. Crónica de los que perdieron*, t. II, pp. 293-294.

167. Gutiérrez Gutiérrez, *Mis recuerdos de la gesta*, *op. cit.*, pp. 100-104.

168. Reguer, *Dios y mi derecho*, t. II, *op. cit.*, p. 209.

169. CEHM-FIMC, documento 1412.

170. *Ibidem*, documento 1414.

171. "El jurado de Toral y la madre", t. 1, *op. cit.*, pp. 11, 26, 92 y 119.

172. *Ibidem*, pp. 22-25.

173. CEHM-FIMC, documento 719, y AHUNAM-FMPyV, caja 101, expediente 728, fol. 7181.

174. AHUNAM-FMPyV, sección Organizaciones Católicas, FLNDLR, caja 101, expediente 728, fol. 7206.

175. CEHM-FIMC, documento 744.

176. AHUNAM-FMPyV, sección Organizaciones Católicas, FLNDLR, caja 101, expediente 728, fol. 7206.

177. *Ibidem*, caja 106, expediente 747, fol. 8606.

178. "El jurado de Toral y la madre", t. II, *op. cit.*, p. 117.

179. *Ibidem*, t. II, pp. 118-119.

180. "El jurado de Toral y la madre", t. II, *op. cit.*, pp. 123-124, 129 y 132.

181. Rius Facius, *Méjico cristero*, *op. cit.*, pp. 425-429; Ceja Reyes, *Los cristeros*, *op. cit.*, pp. 311-348.

182. AHUNAM-FMPyV, sección Organizaciones Católicas, FLNDLR, caja 11, inventario 7039; y Degollado Guízar, Memorias, *op. cit.*, p. 252.

183. Degollado Guízar, *Memorias*, *op. cit.*, pp. 234-237.

184. Leopoldo Lara y Torres, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, pp. 263-264, n. 7.

185. Blanco Ribera, *Mi contribución a la epopeya*, *op. cit.*, p. 147.

186. Manuel Ceballos Ramírez, "El sindicalismo católico en México, 1919-1931", p. 666.

4. **Los círculos tiranicidas del catolicismo mexicano**

Enrique Guerra Manzo

La elite sonorense que arribó al poder en 1920, pese a una década de guerra civil, hallaba una iglesia fortalecida y bien atrincherada entre las masas, de manera especial en el ámbito rural. Antes de 1860 –argumenta Jean Meyer–, la Iglesia tenía ante todo un rostro urbano, con escasa penetración en el campo. Después de la Independencia, las órdenes religiosas habían disminuido, ya no había misiones franciscanas, los regulares se iban del campo afectados por las incesantes guerras, revueltas e inestabilidad política. Los conventos que aún había eran urbanos. La secularización había acelerado ese proceso de urbanización. Empero, después de 1860, el campo vio multiplicarse las parroquias, mientras la Reforma desatendía a los campesinos. Esa reconquista de la Iglesia iba acompañada de un verdadero celo "espiritual, sobre todo entre el clero". Además, la aplicación de los principios cristianos de la *Rerum novarum* a las relaciones entre patronos y obreros, propietarios y campesinos, "pasó a ser la preocupación primordial de los obispos a partir de 1900". Con todo ello, la Iglesia se "aproximaba al dominio político que permanecía estrictamente vedado a los católicos". (187)

El auge del catolicismo social –inspirado en el modelo belga–, que no se detuvo en toda la década de 1910, llevó al clero a crear en 1920 el Secretariado Social Mexicano (SSM), con la intención de coordinarlo y orientar su acción. (188) Por último, en 1922 el sindicalismo católico alcanzó su clímax con la fundación de la Confederación Nacional Católica de Trabajadores (CNCT), (189) que mantuvo una férrea competencia con la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) por la hegemonía sindical en los años veinte, pero los constantes enfrentamientos con ésta y el gobierno llevaron a su paulatino de-

bilitamiento. Su existencia se hizo imposible cuando se promulga la Ley Federal del Trabajo en 1931, que prohibía la afiliación de los sindicatos a un credo religioso. (190)

Para mediados de 1925, el catolicismo social mexicano había alcanzado "un alto nivel", sustentado principalmente en cuatro organizaciones: la Unión de Damas Católicas, "que contaba con 216 centros regionales y locales y 22 885 socias"; la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) "con 170 grupos y 7 000 socios"; la Orden de Caballeros de Colón "con 51 consejos y 5 000 socios", y la CNCT "con 384 agrupaciones y 19 500 socios". (191)

Los constructores del nuevo Estado posrevolucionario vieron con claridad que uno de los grandes obstáculos para afianzar la autoridad de éste se hallaba en la fuerte injerencia de la Iglesia en las masas. Su principal objetivo era, tal y como se plasmaba en la Constitución de 1917, recluir a la Iglesia en el ámbito de la doctrina y la devoción privada.

No obstante, el pragmatismo político de Obregón consideraba que la Iglesia también cabía en su plan de reconciliación para la reconstrucción económica y política del país. Así parecía querer imitar a Porfirio Díaz. Por ello, durante su periodo presidencial no se empeñó mucho en poner en práctica los preceptos constitucionales en materia religiosa y devolvió a la Iglesia todos los templos confiscados entre 1914 y 1919 (proceso que ya se había iniciado en 1920 durante el interinato de Adolfo de la Huerta). Los católicos aprovecharon este "apaciguamiento" –ya registrado también con Carranza– para fundar el Partido Nacional Republicano, dirigido por Rafael Ceniceros y Villarreal, exgobernador de Zacatecas en el periodo maderista y futuro presidente de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). En su Convención de julio de 1920, se dijo que la Constitución de 1917 estaba en contra de los "sentimientos y aspiraciones del pueblo mexicano". (192) De ese mo-

do, los católicos no dejarían de insistir en la necesidad de reformar la Constitución.

A diferencia de la actitud moderada de Obregón, Plutarco Elías Calles mostró, durante su gestión presidencial (1924-1928), una postura más radical en su política hacia la Iglesia. Desde un principio hizo declaraciones que culpaban a ésta del atraso del país. Si el Estado quería cimentar el desarrollo era necesario combatir su influencia sobre la población. Para ello había varios caminos: aplicar las leyes, reforzar la educación, en especial la rural, y convertir a la CROM en el principal vehículo para abatir al creciente sindicalismo católico. En 1925 Calles dio un paso más al brindar su apoyo, en colaboración con esta confederación, para la fundación de una iglesia cismática: la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, cuyo patriarca era el padre Joaquín Pérez y su sede el templo de la Soledad. (193) Esta iglesia no tuvo el éxito esperado, pero sí el de incrementar la rabia de los católicos. Entre el 11 de julio y el 1º de agosto de 1926 Calles impulsó la reglamentación de varios de los artículos anticlericales. Fueron clausurados aquellos colegios católicos que no estaban dispuestos a impartir educación laica, se cerraron templos y se ordenó la expulsión del país de sacerdotes extranjeros. (194) Iglesia y católicos reaccionaron ante estas medidas en tres niveles: las leyes, la resistencia cívica y la violencia. Primero, haciendo uso de sus derechos como ciudadanos enviaron numerosos memoriales al Congreso y al presidente del país con la misma petición: derogación de las leyes anticlericales. Los miembros del episcopado mexicano, por su parte, se entrevistaron con Calles para intentar llegar a un arreglo. Segundo, los católicos respondieron reactivando a sus organizaciones y creando otras para hacer más efectiva la resistencia. La LNDLR, fundada en marzo de 1925, fue el medio más importante para intentar unificar a todas las organizaciones católicas (Caballeros de Colón, Asociación de Damas Católicas, Asociación Católica

de la Juventud Mexicana, entre otras), sin que cada una de ellas perdiera su autonomía. Pronto, la Liga promovió boicots contra comercios, cines, teatros y otros espectáculos, así como una campaña de globos que inundó la ciudad con propaganda anti-clerical, tratando de ejercer presión sobre las autoridades. De manera paralela, se propuso reunir la mayor cantidad de firmas posibles para enviar al Congreso la petición de que se derogaran las leyes que agraviaban a católicos. Como el gobierno no dio marcha atrás, la Iglesia declaró una huelga de cultos y todos los templos fueron cerrados. Vino así el camino de la violencia y estalló la guerra cristera (1926-1929).

Empero, el catolicismo no sólo produjo movimientos sociales y guerrilleros rurales para enfrentar al Estado, en los años veinte también aparecieron mártires, tiranicidas y células terroristas urbanas. Entre los diversos grupos que el catolicismo social había producido entre 1913 y 1925 para impulsar su proyecto de un nuevo orden social cristiano que hiciera frente a la oleada secularizadora impulsada por las elites revolucionarias, estaba uno que era muy radical y secreto: la Unión de Católicos Mexicanos, llamado simplemente la U, para mantener la secrecía. Operaba en dos planos: en uno aparecía como una asociación pía denominada Asociación del Espíritu Santo; en otro, el grupo se movía en la clandestinidad. Sus integrantes trataban de infiltrar tanto a sindicatos como al gobierno, aprovechando cargos públicos que varios de sus miembros ya ocupaban: "esto les ayudaba a garantizar la preservación de la identidad católica en la esfera laboral y proteger las escuelas religiosas de clausuras por parte del Estado". De ese modo, podían superar las prohibiciones del artículo 130 de la Constitución, referente a la acción política confesional. (195) El líder espiritual y principal creador de la U fue el canónigo Luis María Martínez, (196) secretario de la mitra y brazo derecho del arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores.

Los miembros de la U tenían que ofrecer juramento y nunca revelar planes, metas o métodos de la organización. Ésta contaba con cuatro grados en su estructura, diversas células con miembros elegidos con estricta selectividad y claves cifradas para guardar el secreto. Quienes hasta ahora se han ocupado de la U, aunque difieren en sus interpretaciones, se han concentrado en explicar su fundación, funcionamiento interno, organigrama, programa y metas, así como su importante relación con la guerra cristera. (197) Pero, aún sabemos muy poco sobre cómo operaban sus miembros en la práctica en el ámbito local, en el seno de cada diócesis donde lograron penetrar. Aquí no se pretende llenar esa laguna, pues dado el carácter secreto de la organización son pocas las fuentes disponibles, sino más bien ofrecer mayores elementos para profundizar en algunos aspectos de una de las células de la U que operaba en la Ciudad de México, orbitando en torno al Club Unión y el convento de la monja Concepción Acevedo de la Llata. El presente ensayo se centrará en las causas a las que obedece su aparición; las formas de reclutamiento y entrenamiento; las tácticas y estrategias; el modo en que sus integrantes se autoconcebían como parte del "bloque católico" (198) y algunos de ellos soñaban con alcanzar "la palma del martirio"; la manera en que veían a sus enemigos y el tipo de redes en las que se insertaban.

Nuestro argumento principal es que las células católicas tiranicidas de los veinte, si bien fueron una expresión marginal del catolicismo radical (el partidario de la violencia), tuvieron una destacada participación en la preparación de la muerte de Obregón y, con ello, en contribuir a cambiar el curso que tomó la institucionalización del poder revolucionario. La célula en la que militaba José de León Toral –el asesino material de Álvaro Obregón–ilustra muy bien la manera en que operaba el terrorismo católico: una cuidadosa división del trabajo en la que había asesores espirituales, trabajo psicológico, proveedores de re-

fugio, propagandistas, dinamiteros, entre otras funciones. A través de ensayo y error, pero de manera incansable, dicha célula no cesó su actividad hasta lograr la muerte de Obregón.

Historiadores, escritores y periodistas se han ocupado ya del asesinato de Obregón, pero se han concentrado en la figura de Toral y de Concepción Acevedo de la Llata, la madre Conchita (acusada de ser la autora intelectual del crimen). Han descuidado el papel y la naturaleza de la célula clandestina en la que ambos militaban, así como el modo en que ésta era parte de una compleja estrategia de la jerarquía eclesiástica para hacer frente al anticlericalismo emanado de la Revolución. (199)

El clima de persecución creó en los jóvenes católicos el espíritu de rebeldía e incertidumbre (los arrancó de sus carreras estudiantiles y frustró sus proyectos de vida). Consideraban que los revolucionarios que lucharon por ideales habían muerto, mientras que predominaban los ambiciosos y manipuladores del pueblo. (200) Percibían que la mayoría de los católicos se acomodaban a las circunstancias, a la espera de tiempos mejores. Pero ellos, con sus sacrificios, les harían recordar el camino para amparar al país: de ahí la necesidad de ser mártires. Consideraban que no nada más salvaban así su alma –lo que denominaban "egoísmo altruista", (201) sino especialmente al país y a su Iglesia. No era en exclusiva ésta la que los empujó a ello, sino el entero campo social en el que se movían. Es así como, a medida que se incrementaba la persecución religiosa, pulularon los aspirantes a mártires. Estos aspectos pueden apreciarse, en gran medida, en las vicisitudes de la trayectoria biográfica de José de León Toral, a quien se prestará especial atención en las páginas siguientes. (202)

El caso de los Pro y los Segura Vilchis

El 20 de febrero de 1928 Charles Murphy escribió desde la Ciudad de México al presidente de la National Catholic Welfa-

re Conference (NCWC), John J. Burke, que la visita extraordinaria del coronel estadounidense Lindbergh –quien voló desde Estados Unidos a la Ciudad de México– fue el epílogo de una serie de tragedias que conmovieron "al mundo civilizado". En 1927 había sido asesinado el general Francisco Serrano, candidato a la presidencia de la República, junto con otros catorce seguidores, sin siquiera una representación de juicio. Luego ocurrió lo mismo con el general Arnulfo R. Gómez, "ejecutado con un simulacro de juicio". Con ello se eliminó a los principales opositores de Álvaro Obregón en su meta de reelegirse por segunda ocasión en los comicios de 1928. Por último, agregó Murphy, en Chapultepec el 13 de noviembre cuatro hombres desde un automóvil arrojaron bombas al auto en que viajaba Obregón. Salvo la embajada de Estados Unidos, todo mundo consideró en México que "el presidente Calles y el líder bolchevique Morones fueron los autores de ese atentado". Posteriormente, el gobierno atrapó a los supuestos responsables del crimen: el ingeniero Luis Segura Vilchis, un sacerdote –Miguel Agustín Pro Juárez–, su hermano Humberto y un peón –Juan Antonio Ramón Tirado Arias–. Días después, otro de los participantes en el atentado –Nahum Lamberto Ruiz–, fue muerto, tras ser herido de bala en su intento por huir. El que conducía el automóvil, un tal José González, se dio a la fuga y nunca fue capturado. Díez días después del hecho, sin siquiera el simulacro de un juicio:

> éstos cuatro desafortunados hombres fueron fusilados en pleno centro de la ciudad, a una cuadra del Consulado Americano. El Gobierno en su brutal arrogancia llamó a los periodistas para que se aseguraran de tomar y enviar sus fotografías.
>
> Tal como puede verse en las imágenes, los cuerpos de los hombres ya fusilados no fueron retirados antes de una nueva ejecución, y el hermano del sacerdote, relatan los periódicos mexicanos, tropieza con el cuerpo de su hermano ya sin vida cuando preparan su ejecución.
>
> Éstos [*sic*] hombres fueron tratados y asesinados como si fueran perros con el propósito de desacreditar a los católicos en México [...]. (203)

Las imágenes de las que habla Murphy son las que se convertirían en los principales iconos del martirio para los católicos de los años veinte. González lo dice del siguiente modo:

A [Luis] Segura –el cerebro del atentado, que tuvo la honradez de asumirlo para tratar de salvar a los hermanos Pro– se le ve marchando hacia el pelotón sin titubeos, digno, y como si fuera a ganar un premio. No sólo no parece temer a la muerte, sino que parece buscarla porque le dará gloria. A Miguel Agustín Pro se le ve hincado y, luego, con los brazos en cruz antes de recibir la descarga. Ahí se cristalizó la imagen del sacerdote vulnerable, arrasado efectivamente por el poder y la impunidad presidencial. Imagen perfecta para encaminarlo a la promoción del martirio. (204)

Ambas citas expresan la forma en que, en la propia época, fueron considerados los asesinatos de noviembre. Muchos católicos sentían rabia por el modo injusto en que fueron tratados, y por ello incrementaron sus agravios contra el régimen. Otros, además de ello, profesaron admiración por el camino que habían seguido los acusados del atentado: se habían convertido en mártires, habían logrado la "palma del martirio", en su lucha para salvar a la Iglesia perseguida. (205) Ellos no fueron los primeros mártires de la guerra cristera, pero sí sus principales iconos. (206)

Las prácticas de piedad, estudio y acción múltiple que promovía la ACJM desde 1913 "fueron ejercitadas e interiorizadas por cada uno de los militantes acejotameros y constituyeron el modo de ser peculiar de la organización". Expresiones como "patriotismo católico", "reciedumbre y virilidad juvenil" y "bravura", fueron asociadas en la segunda mitad de la década de 1920 "a una religiosidad peculiar, propia de la ACJM, con todo y sus símbolos, lemas y banderas, con su decisión anticipatoria y temeraria, agridulce, de buscar el martirio". (207)

El caso de Toral

La biografía de José de León Toral es la de un joven católico que pertenecía a una generación que no terminó de formarse en el Porfiriato, sino en los convulsos años de las dos décadas que siguieron al estallido de la Revolución mexicana. En su caso, es

la vida de un católico piadoso aspirante a mártir. (208) El magnicidio que cometió dividió las opiniones de sus contemporáneos respecto a su persona. Quienes simpatizaban con Obregón lo tildaban de "un vulgar asesino" o un simple "terrorista", mientras que para quienes se oponían al anticlericalismo aparecía como "un santo".

José de León Toral nació en Matehuala, San Luis Potosí, el 23 de diciembre de 1900. (209) En su infancia fue enfermizo y muy apegado a la madre (quien ejerció una profunda influencia sobre él). Sufrió de sarampión y poco después de difteria "de forma grave, con convulsiones, parálisis o paresias, y pérdida de la palabra [temporal…] así como otitis media bilateral supuratoria". (210)

Su padre, Aureliano de León Sánchez, era dueño de una pequeña mina en la región, propiedad que conservó hasta principios de la década de 1920. Era un hombre apegado al "deber, amante de la tranquilidad y cumplido en sus deberes religiosos, pero sin exaltaciones ni apasionamientos". En cambio, su madre, María de la Paz Toral y Rico, era "ardientemente religiosa". José creció en un hogar conservador, "convencido de poseer la verdad fundamental sobre la vida y la muerte". (211) En ese ambiente familiar fue formada la peculiar personalidad de José de León.

El matrimonio de los padres se efectuó el 10 de noviembre de 1888 en Lagos, Jalisco, pero establecieron su hogar en Sierra Mojada, Coahuila, donde desde hacía cuatro años se había radicado Aureliano de León como empleado de minas, encargado "de los patios, para formar lotes y muestrearlos, y de visitar el interior de las minas para informar el estado de las labores". En 1893 la familia De León migró a Matehuala, San Luis Potosí. Por un tiempo Aureliano trabajó como comerciante. Luego logró hacerse de una pequeña mina de manganeso, que si bien no lo hizo rico, "cuando menos le da abundantemente para soste-

ner a su familia y hasta permitirse de vez en cuando el lujo de un viajecito con toda la prole a San Luis Potosí". José sería el undécimo de sus hijos. El capataz de la mina fue su padrino de bautizo. Su madre eligió ponerle ese nombre en recuerdo del segundo de sus hijos que había fallecido y "porque se lo he consagrado al santo –expresaba– para que me lo proteja en la vida". (212) Aureliano viajaba con frecuencia a Monterrey para vender el producto de la mina. Así, la primera década del siglo XX parecía ofrecer un panorama optimista a la familia De León.

Los primeros recuerdos escolares de José de León se remontan al año de 1906, cuando ingresó a una escuela católica particular en Monterrey. En 1907 se incorporó también a una Academia Americana para recibir clases especiales de inglés. En 1908 se inscribió en el Instituto del Sagrado Corazón de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, donde cursó del tercero al quinto año de instrucción primaria. Dada la mala situación económica que empezó a sufrir la familia, en 1912 regresó a San Luis Potosí para estudiar el sexto grado en una escuela anexa al seminario de esa ciudad.

José terminó la primaria a los 14 años de edad; repitió el sexto grado por deseos de la madre, "a falta de otros colegios superiores [que pudieran pagar] y para que no se pasara la vida en la holganza". Sin ser de los alumnos más aventajados en su clase tampoco era de los últimos. "Gastaba mucho esfuerzo en materias que tuviera que aprender de memoria (aritmética, álgebra, gramática y aun catecismo, a pesar de su afición por este último), pero eso no bastaba para que no le diese temor la llegada de los exámenes". Recuerda "haber sido muy feliz en esta época de su vida y no haber sido insociable, aunque sí ligeramente retraído y desconfiado para hacer nuevas amistades". Nunca fue "pleitista" o "pendenciero". El paso a la pubertad no le cambió mucho ese carácter. No llegó a tener novia antes de los veinte años, "ni sentía ninguna inclinación hacia la mujer, por más

que en varias ocasiones la vista de estampas o la lectura de trozos lúbricos le determinaban erecciones". (213)

La revolución de 1910 afectó el negocio de la familia y ésta tuvo que trasladarse a la Ciudad de México en 1915. (214) Cuando las tropas revolucionarias entraron a la capital en julio de ese año, el colegio al que asistía José de León fue cerrado. Fue la primera vez que éste escuchó el nombre de Álvaro Obregón. Tanto José como sus compañeros no entendían cómo aquel colegio en el que se les había inculcado el amor a la patria era clausurado con el argumento de que "corrompía a la niñez". (215)

En 1916 José estudió taquimecanografía en la escuela Dr. Mora de la Ciudad de México, "sin mayores esfuerzos para aprender los signos respectivos y obtuvo, con su diploma, la mejor calificación de todos los alumnos". Luego de ese año suspendió toda clase de estudios y no los reanudó sino hasta 1926 y 1927, cuando ingresó a la Escuela de Bellas Artes para aprender dibujo y pintura "en forma regular y en horas de la noche, en el primero de dichos años, y de manera irregular, a horas del día, en el segundo". (216)

La hostilidad del ambiente para los católicos acicateaba la fe de José de León Toral, la que desde pequeño fue muy robusta. (217) Siempre solía darse tiempo para combinar sus deberes religiosos con los de sus demás actividades. En 1917 entró a trabajar en la empresa Gerber como *office boy*, donde laboró por cuatro años y llegó a ocupar el puesto de taquígrafo. Salió de la compañía porque un empleado le hacía "mala política". Para retenerlo, sus jefes le hicieron ofrecimientos de mejoría que no tomó en cuenta "ante su deseo de buscar trabajo y no estar sujeto al que le había conseguido otra persona'". (218) Al salir de esa empresa, por cuatro meses radicó en Guadalajara, donde se dedicó a actividades comerciales (venta de artículos de sastrería) al lado de su tío Federico. Desde 1922 trabajó de nuevo con su

padre en el negocio de la venta de fierro, pero a partir de 1924 las ventas no fueron buenas y tuvo que conseguir empleo una vez más; empezó a dar clases de dibujo elemental en el Colegio Católico de San Borja y en el departamento de dibujo del periódico *Excélsior*.

El aspecto que más llamó la atención de los peritos médicos que examinaron a José fue su excesivo apego a las prácticas religiosas. Su educación escolar infantil y en el seno de su hogar estuvo muy "nutrida de prácticas religiosas frecuentes de toda índole, con asistencia repetida a templos y reuniones de fieles". La educación religiosa se reforzó en la adolescencia y en los últimos años de su vida, "con el trato frecuente de seglares católicos y clérigos", "amén de copiosas lecturas de libros y periódicos" católicos. Su conducta, fuera del trabajo y las escuelas, "se ha caracterizado por el apego a los deberes de la religión católica". Entre éstos pensó "que era muy importante dedicarse con grande actividad a la propaganda religiosa" en los últimos años. De hecho, su conducta permite verlo alejado de los vicios "y dedicar sus horas ociosas" a prácticas religiosas y, en menor medida, a los deportes. Siempre fue cauto en la elección de amigos; a pocas personas las contaba entre ellos, "y ha buscado siempre como elemento de afinidad la piedad y la religiosidad, y es así como logró amistad con el padre [José] Jiménez, con la madre Concepción Acevedo, con Humberto Pro" y con José Mendizábal, "que son las más salientes dentro del contado número de sus relaciones". (219)

Las únicas quejas en relación con la conducta de Toral, eran las que habían vertido su madre y su cónyuge. (220) La primera dijo tener "un poco de celo por sentirse pospuesta a la esposa". Y la segunda, a su vez, expresó que José la ha tenido en "relativo abandono" en los últimos meses "por dedicación casi exclusiva a cuestiones religiosas o relacionadas con las mismas", en especial desde que conoció a la madre Concepción. (221)

Así, el aspecto religioso es el que dominaba la vida de Toral; era el centro de sus oportunidades de valor. (222) Cuando llegó la ocasión de ser mártir, decidió tomarla y tratar de ganarse la "palma del martirio". Es el círculo de la madre Concepción el que despejará sus últimas dudas. Los médicos no dejaban de observar que Toral había pasado su existencia en un medio social "eminentemente religioso". Y los últimos meses de su existencia fueron dominados por "actividades religiosas". En ellos acarició la idea de matar a Obregón, "la consagración de la propia existencia y sus afectos familiares los pospuso a la pasión religiosa, y en su prisión continúa su religiosidad (lecturas piadosas, creaciones y dibujos místicos)". Además, el procesado usaba insignias religiosas (medallas y escapulario) y "tiene encallecimiento de la piel de la cara anterior de las rodillas, referible al hábito de arrodillarse". Todo ello no son sino indicios de un "claro perfil de religiosidad que se eleva visiblemente sobre el plano en que generalmente se encuentra las personas creyentes". (223)

Podemos hablar de "exaltación" o "delirio religioso", pero lo cierto es que Toral dio el salto de su condición de "ratón de sacristía" a la de tiranicida, que sorprendió a sus propios colegas del círculo de la madre Concepción, quienes no le veían arrestos para atreverse a ello. (224)

Religión, pintura y los deportes fueron las tres grandes pasiones que dominaban la vida de Toral. Pero en 1928 ninguna de ellas fue mayor que la de su deseo de ser mártir. Una pasión que se le despertó tras la muerte de Humberto Pro. Por ella abandonó sus clases de dibujo y los deportes y, paso a paso, fue alejándose de su familia

Hubo muchos casos de jóvenes que se entregaron a la lucha y murieron por la causa (Manuel Bonilla, Joaquín Silva, Manuel Melgarejo…). (225) José vio sus retratos, (226) supo de sus trayectorias y admiraba su conversión en mártires. En las paredes

del convento de Concepción colgaban numerosos retratos de esos mártires. (227) Se enteró de las tropelías del gobierno contra templos, conventos y católicos. “La cosa –afirma Toral– seguía cada vez más terrible, las dificultades para los católicos eran mayores cada día. Los que se sacrificaban daban la vida a pedazos. Hay un inmenso número de viudas de las víctimas del Gobierno, por perseguir a los católicos”. Además, observaba, existía una creciente indiferencia. Muchos católicos “se estaban conformando con ese estado de cosas, por egoísmo, por desidia, por flojera o por temor”; estaban conformes, “entregados a las diversiones y olvidados completamente de la causa de Dios”. Toral –recordaba en el juzgado– temía que se “llegara a perder la religión por completo” en México. Buscó cuál podría ser la solución. Las medidas pacificas que habían sido tomadas por la Liga produjeron pocos resultados. “Los que estaban levantados en armas son pocos y están aislados”. Se preguntaba: ¿cómo ayudarlos desde la ciudad? “De modo que no encontré yo otra solución que dar muerte al señor Álvaro Obregón”. (228) Dice que en ello “sintió en su interior el llamado del cielo”. (229)

El Centro Unión

José de León Toral, al igual que muchos miembros de su generación, empezó a creer que para que la mente estuviera sana, el cuerpo también debería estarlo. (230) Cada mañana iba a bañarse al deportivo, previos ejercicios de gimnasia; corría y nadaba, pero nunca quiso hacer pruebas de natación en público, en especial cuando había invitación para mujeres. (231) Sin embargo, lo que más le gustaba era practicar futbol. Ahí encontró a su mejor amigo, Humberto Pro Juárez. (232) Ambos oían misa a diario y comulgaban los viernes. De la iglesia se iban al centro deportivo, luego al trabajo y por las noches a conspirar y trabajar para la LNDLR. Desde el punto de vista de un observador católico, Robles describe del siguiente modo la forma en

que la juventud respiraba el ambiente citadino a principios de la década de 1920:

A los veinte años los muchachos no podían contener la sangre pura y rica que atropellándose fluía por sus venas. Es la edad crítica en que tantas juventudes se entregan al vicio destructor para apaciguar los sentidos sublevados por el despertar de las pasiones. La capital, por otra parte, se ofrecía a los jóvenes como una vacante [*sic*] provocativa en espera de su conquistador. Era la época de los amores fáciles, de los placeres sin trabas, de los vicios sin rubor. La revolución estaba en escena exhibiendo sus desnudeces con cinismo de ramera, haciendo escuela de depravación. (233)

En este contexto, la conducta de Humberto y José no podría dejar de resultar más que ejemplar en una familia católica de clase media. Para contrarrestar la influencia de la protestante Young Men's Christian Association (YMCA) y encauzar a la juventud católica por el "camino correcto", se fundaron instalaciones deportivas como el Centro Unión, inaugurado el 30 de junio de 1918. Pero, como veremos, en realidad operaba ejerciendo una doble función: la deportiva y la de centro de conspiración.

Mientras los líderes católicos de Jalisco se habían inclinado por organizar masas obreras y campesinas, en la Ciudad de México la Iglesia se había mostrado más interesada por atraer a los jóvenes de clase media y alta. En Guadalajara se fundó el Centro de Obreros Católicos León XIII para poner en práctica la política social de la encíclica *Rerum novarum*. En cambio, en la Ciudad de México, los jesuitas establecieron el Centro de Estudios Católicos, que sería la base para crear en 1913 la ACJM, que resultaría fundamental en la lucha del clero contra el Estado. Cuando en 1918 los maristas, encabezados por el hermano Joachim Chanel, inauguraron el Centro Unión, lo incorporaron a aquélla. El primero agrupaba a varios clubes católicos preexistentes: el Club América, el Club France y la Sociedad de Antiguos Alumnos del Colegio Francés de la calle de la Perpeta. (234)

Con el Centro Unión, afirma Andrés Barquín y Ruiz en su obra *Los mártires de Cristo rey*, los hermanos maristas pretendían dos cosas: primero, promover el deporte en todos los alumnos y exalumnos de los colegios franceses que operaban en la Ciudad de México; segundo, establecer un círculo de estudios para dar a los estudiantes una formación social que dichos colegios no podían ofrecer. En su opinión, en la medida en que "el socialismo y el bolchevismo" aparecían en el mundo como "doctrinas disolventes", era imperativo que la intelectualidad católica mexicana se "preocupe de la resolución del problema obrero industrial, agrario, etc.". (235) De ese modo, se podría evitar caer en las "llamas de la revolución social". El abogado y sociólogo Miguel Palomar y Vizcarra fue escogido para dirigir el Círculo del Centro Unión. Contaba con una amplia experiencia en la conducción de círculos de estudio. (236)

Correspondió a Luis Segura Vilchis pronunciar el discurso de homenaje a Palomar en su toma de posesión de la dirección del Círculo: "en la lucha nos conoceréis, sosteniendo esforzados, alta, muy alta, la gloriosa bandera del Mártir del Calvario". En su intervención, Palomar elogió a los jóvenes que formarán a las clases dirigentes del mañana: "que están dispuestos al esfuerzo pues no temen a la lucha, ni son prudentes en exceso". (237) Como puede apreciarse, en las palabras del primero aparece ya el anhelo de ser mártir, y en las del segundo, la celebración de esa entrega a la causa.

Cada sábado, un grupo de jóvenes unionistas se reunía con Palomar y, "en completa familiaridad", ahondaban en los problemas sociales del momento y la búsqueda de posibles soluciones. (238) Entre esos jóvenes estaban Luis Segura Vilchis, Humberto Pro Juárez y José de León Toral. Pronto, Palomar convenció a los hermanos maristas de que el Centro se adhiriera a la ACJM como uno de sus grupos locales y de que "actuara bajo su dirección y sus métodos". Su principal argumento fue

que ésta era especialista en preparar "jefes católicos para los campos religioso, social, cívico y político". (239) De esta forma, la ACJM y el Centro Unión pudieron complementarse en el estudio, el deporte y la formación de cuadros.

Por ejemplo, afirma Barquín y Ruiz, Segura Vilchis pasó de miembro del Centro Unión a ser automáticamente miembro de la ACJM, y continuar en ella el desarrollo de sus virtudes innatas "como jefe católico". (240) El Centro por sí solo era incapaz de brindar ese impulso. Con el tiempo, Segura Vilchis se convertiría en jefe del Comité de Guerra de la LNDLR en la Ciudad de México, puesto que desempeñaba en el momento de morir en 1927. (241) No obstante, la ACJM no sólo formaba jefes, también "soldados". Es el caso de Nahum Lamberto Ruiz y Juan Antonio Tirado Arias (socios de Segura Vilchis en el atentado de Chapultepec). Ruiz y Tirado, aduce Barquín y Ruiz, "eran dos magníficos soldados siempre dispuestos a obedecer. No habían nacido para jefes, y así lo comprendían […] Un ejército es tan inútil sin jefes como sin soldados" bien preparados. (242) José de León Toral pertenecía a esta última clase de personas.

Así, en los años veinte la ACJM cobró fama de ser una excelente forjadora de líderes y cuadros católicos, mientras que el Centro Unión, bajo su fachada de "recreativo" deportivo (243) para los jóvenes de las colonias Santa María la Ribera y San Rafael, aparecía como un brazo ejecutor de la misma. Los unionistas estaban más inclinados a la acción que a la planeación. (244) Del Centro emergerían la mayoría de los tiranicidas de los años veinte. Tras bambalinas había una activa filial de la ACJM que preparaba nuevos cuadros contra las leyes anticlericales. Al calor de las discusiones, algunos de ellos dieron un paso más y formaron, en diciembre de 1922, un nuevo grupo de estudios para los miembros "más avanzados", que pronto evolucionó a una sociedad secreta (245) (integrada a la U). Al radica-

lizarse la persecución religiosa, el grupo acarició ideas tiranicidas. Palomar ya no aparecía como su principal animador, sino Carlos Díez de Sollano y Concepción Acevedo de la Llata. (246) No está claro cuál fue el proceso por el que empezaron a justificar que el tiranicidio era una opción viable en su enfrentamiento con el Estado. Quizá fue en sus lecturas de la Biblia donde llegaron a esta idea (pues hay varios pasajes que parecen convalidarla, como el de Judith). Barquín y Ruiz refiere el modo en que Segura Vilchis pensaba al respecto: "Debe haber una tristeza punzante en matar a un hombre, es verdad; pero ese sentimiento debe ser dominado cuando se trata de libertar a un pueblo". (247)

La célula secreta

Al estallar el conflicto con el Estado en los años veinte, el Episcopado Mexicano (organización cupular que agrupaba a todos los obispos del país) se hallaba dividido en tres corrientes: los tolerantes, los intransigentes y los combativos. Estos últimos eran obispos: José María González y Valencia de Durango, Leopoldo Lara y Torres de Tacámbaro y José Manríquez y Zárate de Huejutla. (248) Este sector era partidario sin tapujos de la violencia y desde un principio brindó su apoyo a la Liga. (249) Los intransigentes (250) tenían sus mejores expresiones en el ya anciano arzobispo de la Ciudad de México, José de la Mora y del Río, y en el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez.

La postura tolerante estaba representada por el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, quien creía que la mejor vía era negociar con el Estado para fingir cumplir con las leyes o buscar que se aceptaran de manera laxa y alcanzar así un *modus vivendi*. Eso es lo que venía intentando en su arquidiócesis entre 1920 y 1925. Su postura, precisa Bernal, era conservadora, pues abogaba por un catolicismo no popular sino aristocrático; no intransigente, sino conciliador; no progresista socialmente

como influencia de la intransigencia social adoctrinada en Roma por los jesuitas, sino conservador, heredero de la tradición local que se había desarrollado en el seminario de Morelia y que había formado a clérigos y laicos de corte tradicionalista, con una concepción cupular de las relaciones Estado-Iglesia y elitista de la política; opuesto a los movimientos de masas y temeroso de involucrar al "populacho", en decisiones trascendentales. (251)

Empero, como se verá, una vez estallada la guerra cristera, en forma paralela este sector también promovió otras prácticas, como la organización de sociedades secretas (252) y el uso de la propia violencia.

Tras la muerte de Obregón, policía y jueces que se encargaron del caso lograron reconstruir un cuadro de datos que condujeron a aclarar el crimen. Descubrieron que el asesino no había obrado solo. (253) Pertenecía a una sociedad católica secreta denominada la U que orbitaba en torno al convento clandestino de la madre Conchita y el Club Unión. Fue uno de los miembros de la U –Manuel Trejo Morales– quien enseñó a disparar a Toral y le prestó la pistola con que asesinó a Obregón.

En relación con la U, Palomar manifestó que era una organización secreta creada en Morelia tras la disolución del Partido Católico Nacional:

> [En su opinión, era una organización que buscaba] accionar en el orden cívico o político sobre la base de que la U no sólo no daría a conocer sus bases y a sus directores, sino que habría de ocultarse a los profanos hasta su misma existencia. Se extendió, según creo, por gran parte del país y me parece que llegó directa o indirectamente a tomar parte en cierto [*sic*] actos y movimientos políticos, siempre siguiendo el procedimiento de esconderse totalmente, de modo que optaba por actuar cerca de candidatos que no aparecieran con ningunas ligas o con cierto tinte católico. Era el sistema de infiltración tan caro al Sr. Ruiz. Lo grave del caso era que para desarrollar su acción en pro de la unificación, se inmiscuía en la vida interna de las instituciones católicas. (254)

Como han visto ya algunos estudiosos, en pleno conflicto armado contra el Estado en la segunda mitad de la década de

1920 surgieron en el catolicismo dos maneras de concebir la organización y la lucha: la clandestina (representada por la LNDLR) y la del secreto (cuyo modelo era la U). Ambas chocaron durante la Cristiada en sus pugnas por ejercer el control del movimiento rebelde. La U nació vinculada de manera estrecha al arzobispado de Morelia, pero pronto se extendió a otras entidades, y comprendió también a la Ciudad de México. Muchos de los principales jefes guerrilleros pertenecían a ella, incluyendo a Jesús Degollado Guízar, quien en 1929, tras la muerte de Enrique Gorostieta, se haría cargo de la jefatura del ejército cristero. (255) En vano, la Liga se dirigió al Vaticano para que se prohibiera esa organización que obstaculizaba su lucha, pues "todo lo quería mover bajo cuerda". (256)

Al parecer, Leopoldo Ruiz y Pascual Díaz y Barreto (257) lograron persuadir al Vaticano de la importancia de no dejar el control del movimiento a los civiles de la Liga. (258) Su poder se vio fortalecido a partir de marzo de 1928, cuando murió el arzobispo de México, José Mora y del Río (simpatizante de la Liga), y en su lugar se nombró a Maximino Ruiz, hombre muy cercano a Leopoldo. En mi opinión, no es casual que una de las células de la U, la de Carlos Díez de Sollano, mostrara mucha actividad en la Ciudad de México a partir de abril.

Bernal apunta que probablemente uno de los factores para que Ruiz y Pascual Díaz recibieran la representación de la Iglesia mexicana, "haya sido el control que éstos ostentaron tener sobre la U, a través de Mons. Martínez, y por tanto la influencia que ello implicaba en las organizaciones católicas y en los contingentes militares, tanto para impulsarlos como para desactivarlos". La propia embajada de Estados Unidos estaba al tanto de esos antecedentes. Bernal cita un informe del Departamento de Estado en que se asienta que la U fue organizada por Ruiz (259) y Martínez "con el propósito de espiar a los Cristeros y

ocasionar su disolución… La Liga […] perdió poder y membrecía durante esos años”. (260)

De este modo, la corriente michoacana del Episcopado logró que los demócrata-cristianos no se apoderaran del movimiento cristero. En esa tarea la U mostró su capacidad de acción: no sólo lanzó a la lucha a los jefes alzados que eran sus miembros, (261) sino que de manera gradual fue cooptando a varios integrantes de la Liga y obstruyendo el trabajo de ésta. (262)

González dice que Luis María Martínez dejó de estar al mando de la U a partir de 1928, pero Bernal –que ha reparado en la correspondencia de aquél con la religiosa Angélica Álvarez Icaza– nos hace ver que no fue así: “En una misiva de 1932 [Martínez] le expone: ‘nuestra obra [la U] tuvo que suspenderse desde 1929 por graves razones. Dios sabrá si ya cumplió su misión o la reanuda más tarde’”. (263) Tras el asesinato de Obregón, la U entró en un letargo, (264) pero según Bernal la U no dejó de funcionar en toda la década de 1920 y quizá hasta principios de los años treinta.

Como puede apreciarse, aduce Bernal, la corriente michoacana promovía dos posturas extremas: la de la violencia y la de la connivencia con las autoridades, y “transitaba entre los dos extremos sin reparar en el tramo intermedio que era el que recorrían Orozco, la UP, la ACJM y la Liga”. (265)

Otra de las actividades en las que incursionó la U, o por lo menos una de sus células (las “Uítas” a las que se refería Palomar), fue el terrorismo urbano y, especialmente, el tiranicidio. (266) La U de la Ciudad de México operaba desde abril de 1928 en dos planos: fabricaba bombas para dinamitar edificios públicos como protesta por las leyes anticlericales y brindaba ayuda material y humana a los cristeros en el campo. De acuerdo con testimonios reunidos por la policía, los dirigentes principales de esa sociedad secreta –que ésta identificaba como una

célula católica cercana a la LNDLR– eran la monja, (267) Carlos Díez de Sollano (268) y el presbítero José A. Jiménez. Luego venía un segundo círculo, integrado por ocho personas que se encargaban de diversas comisiones. Tres ingenieros –Eduardo Zozalla y Collada, Fernando Amor y Villalpando y Enrique M. Cepeda– tenían por función principal la fabricación de bombas; un psicólogo, Joaquín Navarro, se encargaba de brindar asesoría psicológica a los nuevos reclutas; Oswaldo Robles Ochoa, hijo de un antiguo general del ejército porfirista, se ocupaba de diseñar los planes generales de la organización; Eulogio González era el intermediario con los cristeros, en gran parte gracias a sus estrechos vínculos con la viuda del exgeneral Rodolfo Gallegos; Eulogio González, Aniceto Ortega y Jorge Gallardo Pavón eran el enlace con los ejecutores de las acciones de la célula. Luego venía un tercer círculo, en el que estaban los operadores de las acciones principales (colocación de bombas, intentos de tiranicidios). Aquí estaban Carlos Castro Balda, Manuel Trejo Morales, María Elena Manzano y el propio Jorge Gallardo Pavón.

Alrededor de los anteriores círculos se encontraban otras personas que si bien no tomaban parte de modo directo en las actividades conspiratorias, realizaban acciones complementarias muy valiosas para los fines de la organización: proporcionar escondites, avituallamiento, más información sobre posibles reclutas (María Luisa Peña viuda de Altamira, señora Esperanza Arjona de Cisneros y su hija Ana María, señoritas Leonor y Margarita Rubio, Margarita Pacheco, Piedad Rangel, Rafael Enríquez Vidal –practicante de medicina– y la hermana de la madre Conchita, Josefina –también monja–).

Un sector de la célula ejercía asimismo sus actividades clandestinas en el Centro Unión (Aniceto Ortega, Oswaldo Robles, Joaquín Navarro, Eulogio González, Eduardo Zozaya, Enrique Cepeda, Jorge Gallardo y Carlos Díez de Sollano). Fue así co-

mo formaron un círculo de estudios todavía más estrecho, pero más radical, que el dirigido por Palomar: la Federación Cívica Mexicana, bajo la batuta de una "cámara secreta". Aunque Toral nunca lo reconoció, considero que ahí fue reclutado por esta célula. No es casual que entre las personas a las que envió una invitación a presenciar su fusilamiento hayan estado Concepción Acevedo, la viuda de Altamira, Elena Manzano, Jorge Gallardo, Carlos Castro Balda y Eduardo Zozaya: "Que mis compañeros en este asunto [dijo en su carta], concurran a mi fusilamiento". (269) Además, otra prueba de que Toral se sentía parte de esa célula y que buscaba el reconocimiento en ella de sus logros, es otra carta enviada desde la cárcel a Carlos Castro Balda, a quien José veía como su espíritu gemelo ("el único hombre al que admiraba") (270) y le presume que los hermanos Pro han de envidiar su logro –alcanzar la "palma del martirio"–, meta de toda la célula de tiranicidas:

> Hermano no sabemos lo que vale el tiempo, en medio de mis ansias, gemelas a las tuyas; de alcanzar ya ¡pronto! La corona [del martirio], he pensado en la bondad especialísima de Dios con nosotros: ¡darnos tiempo! Me acuerdo que a nuestros hermanos Pro, les dije: ¡Cómo nos envidiarán! […] Yo considero estos tres meses (que hoy cumplo) como una sobrevida, una media vida. Y mira como me he conformado a esperar (no a perder) la corona. Dios lo que ve es mi intención; la consumación me atrevo a creer que es cosa secundaria. Y mi necesidad de esto, pues tengo la seguridad de que mi muerte será muerte de mártir. Dios no nos negará la corona […].
>
> […] Estoy preparado para morir y para seguir viviendo con fruto verdadero […] ¡Morir de amor! Eso contiene la muerte del mártir y más. El mártir necesita que lo maten […] Jesús está cansado de las etiquetas ¡que le quitan mucho AMOR! ¿Me entiendes? […] Hermano loco, te comprendí muy bien; pero no se puede llegar al fondo de ninguna alma, sin conocerla; ahora te comprendo mejor que antes; y lástima que por ahora no podamos platicar amplísimamente. Calcula lo que sufriría nuestro buen Jesús […] ¡Lo mataría la culpable ignorancia de sus sentimientos, no digo en sus enemigos, sino entre sus mismos escogidos! Pidámosle conocerlo y hacerlo conocer… luchemos por conseguirlo […] Lo que más me hizo sufrir en la Inspección [de Policía] fue la suposición de no ser comprendido afuera por los mismos míos. Así que te puedo comprender… y me he comprendido un poco a mí también. (271)

La mayor parte de las personas mencionadas se reunían con frecuencia en el convento clandestino de la madre Conchita

(ubicado primero en el número 133 de la calle del Chopo y luego en la de Zaragoza, colonia Santa María la Ribera). Ahí el padre Jiménez decía misa y los asistentes ejercían diversas prácticas religiosas de manera encubierta (horas santas, confesiones y comuniones). De igual modo, se organizaban expediciones a los campos donde los cristeros se encontraban.

Toral participó con entusiasmo en las misas clandestinas. Reconoció, ante el tribunal que llevó su caso, que en no pocas ocasiones apoyó al padre Jiménez en oficiar misas dentro y fuera del convento. Recordó que en una ocasión lo acompañó a un campo de cristeros ubicado en Tenancingo, Estado de México, cerca de Toluca. (272)

El modo en que la célula formaba a sus potenciales reclutas era sinuoso. Primero se les invitaba a que concurrieran a ejercicios espirituales guiados por el cura Jiménez (273) o la madre Conchita. Luego se insinuaba con tacto la conveniencia de dejar las protestas pasivas contra el Estado para pasar a la acción directa. (274) La propia trayectoria de Toral muestra ese itinerario. Considero que no es sólo la muerte de Humberto Pro lo que lo decide a practicar el tiranicidio, sino también su gradual radicalización en el seno del Club Unión.

El 22 de agosto de 1928 la prensa de Estados Unidos y la de México publicaron una serie de afirmaciones hechas por el inspector general de la policía de la Ciudad de México, el general obregonista Antonio Ríos Zertuche, sobre sus pesquisas del asesinato de Obregón. Declaraba que contaba con evidencia que probaba la existencia de una "sociedad secreta de asesinos", uno de cuyos miembros había sido arrestado y hecho declaraciones sobre su funcionamiento: el estudiante de ingeniería Fernando Amor y Villalpando. Contó que fue a través de una íntima amistad con Joaquín Navarro como fue reclutado por la organización y llegó a enterarse de los detalles de los atentados dinamiteros a la Cámara de Diputados y al Centro Director Obre-

gonista, así como de los planes para dar muerte a Obregón y Calles en Celaya. Navarro le dijo a Amor que él había acompañado a Carlos Castro Balda y a Manuel Trejo a poner los explosivos en la Cámara de Diputados; mientras aquéllos entraban al recinto, él permaneció en la calle vigilando.

Luego, Amor manifestó que en abril de 1928 había estado presente en una junta en el Centro Unión donde se organizó la Federación Cívica Mexicana, la cual, como les explicó Carlos Díez de Sollano, "debería ser dirigida por una Cámara Secreta", es decir por la U, cuyos integrantes no deberían ser conocidos incluso por los militantes de la Federación. La primera se encargaba sobre todo de promover el estudio de cuestiones políticas, sociales y de otros temas. (275) El grupo, concluía Amor, mantenía la tesis de que la cuestión religiosa sólo podría resolverse mediante la violencia.

La policía, afirmaba Ríos Zertuche, consideró que junto con Díez de Sollano los otros dos jefes de la U eran la madre Concepción y el padre José Aurelio Jiménez. (276) Esa sociedad secreta, agregaba, además de "actos terroristas" se dedicaba a suministrar ropa y municiones a los rebeldes. En abril, la U se reunió en el convento de aquélla para "planear el asesinato de Calles y Obregón en Celaya".

Una de las detenidas, Ana María Cisneros, dijo que en una ocasión la madre Conchita le había mostrado una fotografía de María Elena Manzano y le dijo que "esta hermosa mujer mataría a Calles y a Obregón". Cisneros también manifestó que el padre Jiménez estimulaba al grupo que se reunía en torno al convento de la religiosa a no titubear en su lucha contra la persecución religiosa.

Margarita Pacheco, una de las acusadas, confesó que ella escondió a Manuel Trejo Morales entre el 18 y el 27 de julio, mientras los detectives de la policía lo buscaban. Finalmente, él

se fue lejos de la Ciudad de México ayudado por Joaquín Navarro.

Otro de los detenidos hizo saber a la policía que la madre Conchita les mostraba fotografías de jóvenes católicos cristeros que habían sido ejecutados por el ejército, y les decía: “ahora nosotros necesitamos formar otro grupo de mártires”, y cuando muramos, “el Papa nos canonizará”. (277) En diversas ocasiones la propia monja manifestó su deseo de ser mártir, tal y como lo consiguió el padre Pro. (278) Por ejemplo, en una entrevista que concedió en la cárcel a corresponsales de la prensa extranjera enfatizó: “Mi ideal [...] es ser mártir. Uno sólo puede ser mártir si es castigado siendo inocente [...] Yo daría mi vida por Dios [...], he sido feliz todo el tiempo que he estado en la cárcel. Entre más sufra más feliz seré porque sé que en el sufrimiento está la redención”. (279)

William F. Montavon dijo en una misiva al padre John J. Burke que, a su juicio, las investigaciones de la policía parecían atinadas, y que eran reforzadas por varias de las averiguaciones hechas por la propia prensa norteamericana. (280)

Como puede apreciarse, en lo anterior aparecen indicios de la mística y el modo de operar del grupo que rodeaba a la madre Conchita: una cuidadosa división del trabajo, estimulación y preparación para la lucha, cuyas metas eran detener la persecución religiosa y alcanzar “la palma del martirio”.

Pero pasemos revista a los principales actos terroristas planeados y perpetrados por la sociedad secreta. Entre abril y mayo de 1928 la U mostró una gran actividad. El 13 de abril la organización celebró una junta, presidida por Díez de Sollano y la madre Conchita, en la que elaboró un plan para asesinar a Obregón y, de ser posible, también a Calles, en Celaya, Guanajuato. Por esos días, ambos personajes acudirían como invitados de honor a las fiestas de primavera a celebrarse en ese lugar. Ma-

ría Elena Manzano (281) y Carlos Castro Balda deberían ir a la ciudad y asistir al baile. Manzano, aprovechando su belleza, debería intentar bailar con Obregón. Y, en el momento oportuno, tomar una lanceta, impregnada de un poderoso veneno, que llevaría en su cabello y pinchar ligeramente la epidermis de su pareja de baile. (282)

De ese modo, atendiendo órdenes de Carlos Díez de Sollano, un día Castro Balda (novio de Manzano) fue a buscar a ésta para proponerle matar a Obregón en Celaya, y la citó en casa de la madre Conchita. El veneno, reconoció Manzano ante el juzgado, le fue suministrado por Díez de Sollano en presencia de aquélla. (283) Este hecho prueba que Manzano no participaba en las reuniones secretas de la U, sino que era uno de sus brazos ejecutores.

Sobre los hechos en Celaya existen varias versiones, que aún faltan por ser exploradas. Aquí presento la que se desprende de las declaraciones hechas a la policía por los propios participantes. Una vez que los complotistas arribaron a Celaya el 14 de abril, se hospedaron en la casa de una tía de Díez de Sollano. Por la tarde del día siguiente, cuando debería consumarse el crimen, Manzano y Castro Balda se fueron a presenciar una corrida de toros. De regreso a la casa, cuando Manzano se disponía a cambiarse de vestido para ir al baile, los demás componentes del grupo resolvieron suspender el atentado, pues Jorge Gallardo, Manuel Trejo Morales (284) y Eulogio González dudaron de que se tuviera éxito. Sin embargo, decidieron que había que cambiarlo por otro plan: minar un puente por donde pasaría el tren en el que viajarían Obregón y Calles a su regreso a la Ciudad de México. Este nuevo propósito también fracasó al no poder conseguir explosivos suficientes. De vuelta a la capital del país, los complotistas fueron recriminados con severidad por la madre Conchita, quien no aceptó sus razones y los amonestó

con las siguientes palabras: "Lo que pasa es que a ustedes les faltó valor para hacerlo". (285)

En mayo, la U decidió realizar un par de atentados que buscaban llamar la atención nacional para frenar la persecución religiosa: la colocación de bombas en los inmuebles de la Cámara de Diputados y el Centro Director Obregonista. Era también una forma de responder a los atentados dinamiteros que habían sufrido algunas iglesias.

El 25 de mayo, el diario *Excélsior* daba la noticia de que habían estallado dos bombas en el recinto de la Cámara de Diputados, mientras que una tercera que fue encontrada, no alcanzó a detonar. Todos "los cristales del cancel que separa los W. C. del vestíbulo estaban rotos, y toda la pedacería regada en el piso […] tres de los W. C. estaban completamente despedazados".

A las 18:20 horas del 30 de mayo ocurrió otra explosión de una bomba en las oficinas del Centro Director Obregonista, que coordinaba la campaña electoral de Obregón. En la secretaría del Centro se habían entregado con anterioridad varios anónimos en los que "llegaron hasta precisar la fecha aproximada en que habría de consumarse […] una demostración de fuerza semejante a la de la Cámara de Diputados". El Centro no les prestó mayor importancia. Empero, informaba la prensa, ya se "están haciendo investigaciones particulares para descubrir a los autores del atentado, y evitar que se sigan registrando otros de la misma categoría en las residencias del general Obregón y de los líderes del obregonismo", ya que los anónimos anunciaban otros atentados en las casas de Obregón y de Ricardo Topete, director del Centro. (286)

La policía no logró dar con los autores del atentado. Sin embargo, un agente especial de la Secretaría de Gobernación encargado de averiguar el caso, llegó a la conclusión de que las explosiones buscaban "sembrar el terror entre las personas que

concurren a las Oficinas, pues tanto el tamaño de la bomba como el lugar oculto en que fue puesta indican que no fue para volar el edificio, sino para ocasionar daños personales". Además, consideraba que enemigos del obregonismo habían colocado dicha bomba y que la persona que lo hizo era conocedora del sitio, "pues a más de haberse puesto en lugar poco frecuentado, las Oficinas tienen una vigilancia compuesta de treinta agentes secretos". (287)

Fue hasta octubre de 1928, cuando Toral y la madre Conchita estaban siendo juzgados por el crimen de Obregón, cuando la opinión pública se enteró de la existencia de una sociedad secreta llamada la U, a la que la Inspección de Policía responsabilizaba de varios hechos: estar detrás de la muerte de Obregón, de anteriores atentados contra éste y de la detonación de bombas en inmuebles públicos.

Manuel Trejo Morales y Carlos Castro Balda habían sido los autores del atentado en la Cámara de Diputados, y Eulogio González y un "tal Bernal", del Centro Director Obregonista. (288) Morales se dio a la fuga, (289) pero Castro Balda decidió entregarse en octubre a las autoridades para salvar de toda culpa a la madre Conchita. Declaró que, con el atentado de la Cámara, sólo se pretendía

> hacer "boruca" para impresionar al Congreso y fuera modificada la Constitución a favor de los católicos, sin la intención de causar daños personales ni materiales de consideración; que por eso emplearon bombas de escasa fuerza, que fueron preparadas con "trinitoluel" [*sic*] y colocada la mezcla en unos cascos de hojadelata que junto con el procesado Eduardo Zozaya compraron la mañana del atentado [...] Las bombas intencionalmente fueron puestas en los excusados al cerciorarse que no había ningún diputado en dicho lugar, pues su intención no era matar a nadie ni destruir el edificio. (290)

En junio la U no mostró signos de actividades públicas. Se concretó a seguir brindando ayuda a los cristeros proporcionándoles ropa, víveres, armas y municiones. (291) Quizá debido a la presión de la policía para averiguar a los autores de los "actos

terroristas", así como a su concentración en la elaboración de otro plan para acabar con la vida de Obregón, la hicieron cesar su actividad.

Conclusiones

En los años veinte, tanto el catolicismo como las propias elites revolucionarias promovieron el culto a los mártires de sus respectivas causas. (292) Había una disputa por el capital simbólico entre Estado e Iglesia, por la comunidad imaginada, que se expresa, entre otras cosas, en la construcción de panteones de mártires rivales.

Así, la vocación de mártir flotaba en el aire que respiraban los católicos en la década de 1920 y se agudizó tras el fusilamiento de los acusados de atentar contra Obregón en noviembre de 1927. Hay una incesante competencia por ser mártir, por la búsqueda de la palma del martirio, entre un sector del catolicismo. Ello se ha podido apreciar en nuestra exploración de la célula de tiranicidas. Toral presumió ese logro a Castro Balda. Sentía que había superado a todos. De ahí su arrobamiento místico. Esa meta se convirtió en el eje de sus oportunidades de valor. (293)

Los tiranicidas tenían una doble militancia en el catolicismo representado por la Liga (demócrata-cristiana) y en el de la U (el de las sociedades secretas). No está claro a cuál de los dos bandos obedecían más. Yo me inclino por el segundo. Lo cierto es que el campo religioso y social en el que se movían cuajó sus *habitus* y sus metas: salvar a su Iglesia y alcanzar la palma del martirio.

Por otra parte, considero que la maraña de hilos que articuló a los tiranicidas inevitablemente llevó a estrechos nexos con el fundador de la U: Luis María Martínez, brazo derecho del arzobispo de Morelia. (294) Pues las evidencias disponibles mues-

tran que él no se desentendió de la U en toda la década de 1920 y principios de los años treinta.

Muerto Obregón, la jerarquía católica se deslindó de los tiranicidas. Empero, en adelante el alto clero seguiría tolerando a las organizaciones secretas, al tiempo que las utilizaba de modo pragmático. Prueba de ello es la creación de organizaciones como las Legiones, (295) la Base, (296) los Conejos (297) y los Ratones. (298) Esta cultura de la clandestinidad y el secreto –que imitaba a sus rivales masones y comunistas–, al parecer fue una de las armas obligadas de ciertos sectores del catolicismo de los años veinte mientras el Estado promovía la persecución y negaba la participación abierta, pero en los años treinta y cuarenta se mostró útil para el alto clero en el control de movimientos católicos que ya no le eran gratos o que amenazaban con radicalizarse demasiado, como ocurrió con la Unión Nacional Sinarquista en su fase abascalista. (299)

Por último, la muerte de Obregón obligó a la reestructuración del régimen posrevolucionario. Propició que pasara de su fase caudillista a la de una mayor institucionalización. La creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) sería un paso decisivo en ese proceso. Mientras Obregón vivió, se opuso a la fundación de un partido que unificara a la familia revolucionaria; su muerte despejó ese camino. En ese sentido, el catolicismo contribuyó, a su modo y sin que se lo hubiera propuesto de manera explícita, a cambiar el curso que siguió la estructuración del Estado posrevolucionario.

---

187. Jean Meyer, *La Cristiada*, vol. 2, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, pp. 45-46.

188. *Ibidem*, p. 214; Peter Lester Reich, *México's Hidden Revolution. The Catholic Church in Law and Politics since 1929*, p. 97.

189. Esta confederación "decía tener 353 sindicatos afiliados y 80 000 miembros" en el momento de su nacimiento. Alan Knight, *La Revolución mexicana*, t. II, p. 1054.

190. Mónica Veloz Leija, "La relación Estado-Iglesia católica en México, después de la enmienda constitucional", p. 156; Meyer, *La Cristiada*, *op. cit.*, vol. II, pp. 217-219.

191. Manuel Ceballos Ramírez, "*Rerum novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)", p. 135; Laura O'Dogherty, "Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926", pp. 129-158.

192. Ceballos, "*Rerum novarum* en México", *op. cit.*, p. 112.

193. Los cismáticos, afirman Nathaniel Weyl y Sylvia Weyl Castetlon, *La reconquista de México, época de Lázaro Cárdenas*, pp. 204-05, "conservaron los ritos católicos, pero atacaron las recaudaciones de la iglesia, ofreciendo administrar gratuitamente los sacramentos". No obstante, agregan, Calles pronto abandonó a esta iglesia porque no daba muestras de arraigar en el pueblo y porque la importación de "cismáticos norteamericanos hubiera avivado el fuego de las frecuentes instigaciones católicas, para expulsar y maltratar a los ministros protestantes".

194. Antonio Rius Facius, *México cristero*, pp. 12-63.

195. Stephen J. C. Andes, "El Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario, 1920-1940", p. 87; Yves Solis, "El origen de la ultraderecha en México: la U", pp. 25-38.

196. A Martínez se le ocurrió organizar la U tras una revelación mística, influido por la monja Angélica Álvarez Icaza, de la comunidad de la Visitación de Santa María. Ella lo hizo entrar a un mundo místico nuevo que no conocía. La revelación que dio origen a la Unión de Católicos Mexicanos o Asociación del Espíritu Santo, formó parte de "ese 'huracán que me envuelve y me arrebata sin que nada lo contenga'" (*apud* Luis Fernando Bernal Tavares, *Los católicos y la política en México: los orígenes históricos del Partido Acción Nacional*, pp. 238-39). Según este autor, la U pasó por varias fases. En 1915 nació como pura unión de sacerdotes y en 1918 se abrió a los laicos con "propósitos 'sociales', es decir, para promover la Acción Social Católica". Fue entonces cuando Martínez reclutó a Adalberto Abascal para que dirigiera la U. En 1920 se le intentó dar una proyección nacional y penetró en los estados de Guanajuato y Jalisco. Para ese momento, aunque la U siguiera hablando de propósitos sociales, enfocó sus intereses al ámbito político, contemplando incluso la posibilidad de las armas para promover un orden social cristiano. En 1925 la organización se abocó a contrarrestar la fuerza de la Liga y su orientación ideológica. Véase también Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*.

197. Para Andes, "El Vaticano y la identidad", *op. cit.*, la U es una organización que continúa con el catolicismo social; para Solis, "El origen de la ultraderecha", *op. cit.*, la U rompe con ello al dar más importancia a la esfera política. Véase además, Solis, "El origen de la ultraderecha; *Id.*, "Asociación espiritual o masonería católica: la U"; María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-*

1958, y Fernando Manuel González y González, *Matar y morir por Cristo rey. Aspectos de la Cristiada*.

198. Por el término “bloque católico” deben entenderse todos aquellos actores que activa o pasivamente promovieron la defensa del campo religioso, la extensión de las libertades civiles y la derogación de las leyes que limitaban el culto.

199. González ha señalado que la interacción entre la jerarquía eclesiástica y los movimientos sociales católicos más activos de las décadas de 1920 y 1930 dio lugar a una triple estrategia: 1) intentos por encuadrar el catolicismo en la Acción Católica Mexicana (creada en 1929); 2) dar un “relativa autonomía” a ciertas organizaciones como la Unión Nacional Sinarquista, para luego deshacerse de ellas cuando dejaran de ser útiles; 3) tolerar no sólo con magnanimidad a las sociedades secretas sino incluso promoverlas, aunque estuvieran proscritas por el Vaticano desde hacía un siglo. De este modo, el clero jugaba a alentar las sociedades secretas a la vez que las condenaba (cuando lo consideraba prudente). Paradoja que no dejaba de confundir a los católicos. Fernando Manuel González y González, “Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo XX”, pp. 239-242.

200. Un par de ejemplos de esa interpretación la ofrecen Luis Rivero del Val, *Entre las patas de los caballos*, y Carlos Blanco Ribera, *Mi contribución a la epopeya cristera*.

201. Véase Émile Durkheim, *El suicidio*,

202. En los apartados que siguen se recuperan algunos pasajes de mi ensayo “Los mártires del catolicismo”, que gira en torno a la biografía de José de León Toral.

203. NCWC, Subseries 1.4, Mexican Files, Box Number 147, File Folder, 4. La traducción de la cita es del autor.

204. Fernando Manuel González y González, La Iglesia del silencio. De mártires y pederastas, p. 34. A este autor le interesa mostrar que, en el proceso de canonización de varios de los mártires de la Cristiada, hay una manipulación de la historia por parte del Vaticano: canoniza a los que considera “pacíficos”, que pusieron la otra mejilla (como Miguel Pro), no a los que huelen a pólvora (como Segura Vilchis o Toral).

205. La idea del martirio nace con el cristianismo en el año 150. Hay una paradoja, afirma Carole Straw, en alcanzar la verdadera vida ofreciendo la muerte: esa paradoja se convierte en el “gran garante vendedor: las enseñanzas de los cristianos debían ser ciertas ya que nadie moriría por una doctrina falsa, ni voluntariamente ofrecería su vida sin un propósito verdadero”. *Apud ibidem*, p. 158.

206. Según Meyer, en la guerra cristera murieron “como mártires por lo menos 200 laicos. Murieron inermes, sin defenderse y a causa de su religión. En cambio, en ese mismo período, cayeron, en total, 90 sacerdotes”. *Apud ibidem*, p. 53.

207. Aspe Armella, *La formación social*, *op. cit.*, pp. 66-67.

208. Para las características de un místico religioso véase William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, pp. 29, 52-53, 82-83, 105 y 114-115.

209. María Toral, *Memorias de María Toral de De León, madre de José de León Toral*, p. 129.

210. Archivo General de la Nación, Antiguo Fondo Reservado (AGN, AFR), Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B, informe psiquiátrico de los peritos médicos legistas que examinaron a José de León Toral, 18 de septiembre de 1928, f. 43.

211. María Elena Sodi de Pallares, *Los cristeros y José de León Toral*, p. 1.

212. Fernando Robles, *El santo que asesinó. Vida, crimen y calvario de José de León Toral*, pp. 17 y 21; AGN, AFR Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B.

213. AGN, AFR de la Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B, informe psiquiátrico de los peritos médicos legistas que examinaron a José de León Toral, 18 de septiembre de 1928, fs. 42-43.

214. Los detalles de las vicisitudes de las migraciones de la familia De León entre 1883 y 1915 aparecen en AGN, AFR de la Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B.

215. Robles, *El santo que asesinó*, *op. cit.*, p. 81.

216. AGN, AFR de la Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B.

217. Su madre lo describe del siguiente modo: desde la infancia fue "muy obediente y piadoso: nunca tuvo la pretensión de singularizarse ni de parecer mejor que los demás, porque era también muy humilde". Toral, *Memorias de María Toral*, *op. cit.*, p. 21.

218. AGN, AFR de la Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B, informe psiquiátrico de los peritos médicos legistas que examinaron a José de León Toral, 18 de septiembre de 1928, f. 43. En 1921 abandonó su empleo para evitar "diferencias con un empleado compañero mío que me hacía política. También porque fui inducido por la idea de ser yo mismo quien se buscara trabajo [...] y quise probarme abriéndome yo mismo camino [...]". El puesto se lo cedió a su amigo Humberto Pro Juárez. *Apud ibidem*, p. 130.

219. AGN, AFR de la Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B, informe psiquiátrico de los peritos médicos legistas que examinaron a José de León Toral, 18 de septiembre de 1928, fs. 100-101.

220. José contrajo matrimonio el 24 de enero de 1925 con Paz Martín del Campo, una joven católica, originaria de Lagos de Moreno, Jalisco. "José decía que la primera mujer que tuvo entre sus brazos fue su esposa y que llegó al matrimonio tan puro como ella". Sodi de Pallares, *Los cristeros y José*, *op. cit.*, pp. 16-17.

221. AGN, AFR de la Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B, informe psiquiátrico de los peritos médicos legistas que examinaron a José de León Toral, 18 de septiembre de 1928, fs. 101-102.

222. Para una explicación del concepto de "oportunidades de valor" véase Norbert Elias, *La sociedad cortesana*.

223. AGN, AFR, Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B, informe psiquiátrico de los peritos médicos legistas que examinaron a José de León Toral, 18 de septiembre de 1928, fs. 81-152.

224. Tanto María Elena Manzano como las monjas del convento de Concepción Acevedo, interrogadas por la policía, manifestaron que a Toral no se le veían "arrestos" para usar la violencia. AGN, AFR de la Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-B. Querido Moheno fue comisionado por *Excélsior* para cubrir el juicio a Toral y también llegó a la conclusión de que éste mata "porque se siente elegido de Dios para aquella misión". *Apud* Agustín Sánchez González, *El General en La Bombilla*, p. 66.

225. Sodi de Pallares, *Los cristeros y José*, *op. cit.*, pp. 52-58 y ss, ofrece abundantes datos al respecto.

226. Aún falta por estudiar el modo en que la LNDLR promovió la batalla propagandística de su causa en los medios de la época: estampas, periódicos, boletines de guerra… Ello le permitió reforzar el espíritu de unión y disposiciones psíquicas para la acción en sus cuadros.

227. AGN, AFR de la Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-A.

228. *Apud* Sodi de Pallares, *Los cristeros y José*, *op. cit.*, pp. 105-106.

229. AGN, AFR de la Galería 5/Gobernación, caja 13, exp. 29-A.

230. Algunos aspectos sobre el deporte en la época aparecen en Guillermo Palacios, *Los intelectuales posrevolucionarios y la construcción sociocultural del "problema campesino"*.

231. Hernán Robleto, *Obregón-Toral, la madre Conchita*, pp. 292-293.

232. "Humberto –afirma José– fue mi compañero de fútbol, mi amigo desde 1920", era "el capitán de un equipo de fútbol y yo lo era de otro. Esos dos equipos se fusionaron porque faltaban jugadores a ambos y tuvo la cortesía de dejarme a mí de capitán y él tomar el de subcapitán". *Apud* Toral, *Memorias de María Toral*, *op. cit.*, p. 130.

233. Robles, *El santo que asesinó*, *op. cit.*, pp. 102-103.

234. Guillermo Chao Ebergenyi, *Matar al Manco*, pp. 113-115.

235. *Apud* Reguer, *Dios y mi derecho*, II, p. 24.

236. Palomar dirigía también el Centro de Estudios Católicos Mexicanos, grupo fundador de la ACJM. Además había sido miembro del Partido Católico Nacional y diputado en Jalisco. Cuando se fundó la Liga fue nombrado vicepresidente de la misma.

237. *Apud* Chao Ebergenyi, *Matar al Manco*, p. 117.

238. Blanco Ribera detalla el modo en que funcionaban esos círculos de estudios en Guadalajara, donde también enseñaba Palomar. Blanco Rivera, *Mi contribución a la epopeya*, *op. cit.*, pp. 80-85.

239. *Apud* Consuelo Reguer, *Dios y mi derecho*, t. II, pp. 13-14.

240. Blanco Ribera afirma que Segura Vilchis era miembro de la "Suástica" (fundada en 1923), compuesta por un grupo de jóvenes de la Ciudad de México y de Guadalajara, pertenecientes a la U, pero que querían ir más allá de ella. René Capistrán Garza era su líder y les dijo: "La U tiene temor de seguir adelante en las peligrosas cuestiones que ha iniciado. La ACJM no puede meterse en política y menos en cosas de gran peligro y enjundia". Era necesario prepararse para la persecución y hacer frente al Estado. Blanco Rivera, *Mi contribución a la epopeya*, *op. cit.*, p. 86.

241. Reguer, *Dios y mi derecho*, t. II, *op. cit.*, pp. 14-20.

242. *Apud ibidem*, p. 25.

243. El 22 de mayo de 1931 un agente del Departamento Confidencial de la Secretaría de Gobernación visitó el Club Unión y lo describió como un centro deportivo e internado, donde los jóvenes practican deportes y, de modo especial, "los que vienen de provincia, reciben sus alimentos, duermen y se asean". AGN/IPS, caja 62, exp. 20, Tinoin Escandón a Jefe del Dpto. Confidencial, 22 de mayo de 1931.

244. Chao Ebergenyi, *Matar al Manco*, *op. cit.*, pp. 113-115.

245. Se atribuye a Oswaldo Robles –hijo de un exgeneral porfirista– ser el fundador del grupo. González y González, "Integralismo, persecución y secreto", *op. cit.*, pp. 238-239. Contreras ubica a Robles como uno de los dirigentes de los "Conejos" (otra organización secreta) en los años treinta. Gabriela Contreras, *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de México (1933-1944)*, p. 177.

246. Estos giros son observados por González y González, *Matar y morir por Cristo*, *op. cit.*; Chao Ebergenyi, Matar al Manco, *op. cit.*; Sánchez González, *El General en La Bombilla*, *op. cit.*, y Aspe Armella, *La formación social*, *op. cit.*

247. *Apud* Reguer, *Dios y mi derecho*, t. II, *op. cit.*, p. 24.

248. *Ibidem*, pp. 162-163; Meyer, *La Cristiada*, *op. cit.*, vol. II,, pp. 19-20.

249. Enrique Guerra Manzo, "Las encrucijadas del catolicismo intransigente-demócrata (1929-1932)", pp. 42-73.

250. Para una explicación del concepto de "intransigencia" véase Roberto Blancarte, *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y conciliación imposible*, p. 11.

251. Bernal Tavares, *Los católicos y la política*, *op. cit.*, vol. II,, pp. 165-166.

252. Georg Simmel señala que la mera existencia de una sociedad secreta representa la práctica de una estrategia aristocrática: es la "tentación de ejercer el poder sobre un amplio círculo de seres humanos, ya sometidos o predispuestos a la sumisión, mediante esquemas de posiciones y jerarquías". *El secreto y las sociedades secretas*, pp. 94-98. Bajo las categorías que le son propias, "trata de constituir una totalidad de vida". El esquematismo, "las fórmulas, las conductas regladas tienen gran relevancia porque estas comunidades exigen el compromiso total de la persona". A esto se añade que, "gracias al formalismo –y también a la jerarquía– la sociedad secreta se convierte en una especie de réplica del mundo oficial, al que se contrapone".

253. "¿Quiénes mataron a Álvaro Obregón?", México, 1928 (Library of Congress, Washington, microfilm 97/6077F). Aquí se sintetizan los hallazgos más importantes de la policía, del proceso judicial a los acusados del crimen y de la información proporcionada por la prensa de la época.

254. AHUNAM/CESU, Fondo: MPyV, Sección: Personal, Serie: Organizaciones Católicas, caja 47, exp. 245, documento 205.

255. Abascal, *Mis recuerdos*, *op. cit.*, pp. 143-144.

256. Para consultar testimonios sobre modos en que la U socavaba a la Liga y entorpecía su funcionamiento, véase Reguer, *Dios y mi derecho*, t. II, *op. cit.*; Abascal, *Mis recuerdos*, *op. cit.*, y González y González, *Matar y morir por Cristo*, *op. cit*.

257. Pascual Díaz había sido obispo de Tabasco y, tras ser expulsado de su diócesis por el gobernador de esa entidad, Tomás Garrido Canabal, se convirtió en el secretario del Comité Episcopal Mexicano, máxima cúpula de la Iglesia en el país. Según Meyer, Díaz y el arzobispo Ruiz, desde el comienzo de la Cristiada, eran "unos personajes esenciales en el Episcopado, y su identificación con las tesis romanas acabó por darles la dirección absoluta de la Iglesia mexicana". *La Cristiada*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 27-28. Intermediario oficial entre Roma y los obispos mexicanos desde diciembre de 1927, "Mons. Díaz hizo triunfar su idea según la cual la guerra no podía conducir a nada, idea compartida por su colega de más edad, Mons. Ruiz".

258. Bernal, *Los católicos y la política*, *op. cit.*, pp. 198-199.

259. Ruiz expresó a William F. Montavon que en el bloque católico había dos grandes corrientes: radicales (partidarios de la violencia) y moderados (partidarios de la resistencia pacífica). Ninguno de los dos "está contra las leyes eclesiásticas, ni ofende la moralidad cristiana", pero los obispos "no están en posición ni de aprobar ni desaprobar a ninguno de ellos", deben aparecer por encima de ellos y no identificarse con ninguno. William Montavon a John F. Burke, 25 de abril de 1929, NCWC, Box 145, Book 3.

260. Bernal, *Los católicos y la política*, *op. cit.*, p. 244.

261. Véase la lista proporcionada por Jesús Degollado Guízar, *Memorias de Jesús Degollado Guízar. Último general en jefe del ejército cristero*, y Abascal, *Mis recuerdos*, *op. cit*.

262. González y González, *Matar y morir*, *op. cit*.

263. Bernal, *Los católicos y la política*, *op. cit.*, p. 239. Sobre las conexiones entre Luis María Martínez y "las dos conchas", a través de Félix Reguier, fundador de la orden del Espíritu Santo, véase Javier Sicilia, *Concepción Cabrera de Armida. La amante de Cristo*, pp. 430-434 y 451-453), donde señala: "el atentado contra Obregón le cae de rebote a Félix [Reguier]. Entre las listas de la policía, su nombre aparece junto al de otros que el anticlericalismo del gobierno involucraba en el atentado".

264. En una carta de Palomar a Orozco y Jiménez del 19 de septiembre de 1928 refiere que los "genuinos directores de la [U…] ya no la hacen funcionar: nos consta que el señor M [artínez…] de Morelia ya no actúa. Pero el caso es que muchos, que

eran autoridades dentro de la institución secreta, han seguido adelante, formando y haciendo funcionar, no ya la U, sino las 'Uítas' y el resultado es funestísimo. Una prueba palpable es lo que se ha dicho en el proceso de Obregón, pues allí, a lo que entiendo, se ha colgado el milagro a la U". Palomar esperaba que Orozco actuara con mano firme para que "haga que termine la institución secreta y oscura". *Apud* González y González, *Matar y morir por Cristo*, *op. cit.*, p. 175. Es decir, la carta de Palomar muestra que en el segundo semestre de 1928 la U se fragmentó en varias "Uítas", mas no que la organización hubiera desaparecido. Pero como apunta Bernal, no es aceptable que haya desaparecido la mano de Martínez. *Los católicos y la política*, *op. cit.*

265. Bernal, *Los católicos y la política*, *op. cit.*, pp. 179-180.

266. González y González, *Matar y morir por Cristo*, *op. cit.*, dice que ya había antecedentes en Jalisco

267. El jesuita Félix Reguier, fundador de los Misioneros del Espíritu Santo, era el guía espiritual de Concepción Acevedo y de Concepción Cabrera de Armida, una mística fundadora de las Religiosas de la Cruz e inspiradora de la congregación de los Misioneros del Espíritu Santo. Uno de los distintivos que hallaron en la solapa de Toral fue de esta orden, mismo que usaban todos los miembros de la U, pues así lo disponían sus estatutos, reproducidos en Solis, "El origen de la ultraderecha", *op. cit.*, pp. 121-137. Reguier estaba en estrecho contacto con Orozco y Jiménez y con Luis María Martínez (guía espiritual de Concepción Cabrera desde la segunda mitad de los años veinte). Reguier también admiraba al padre Pro y quería morir como él (siendo un mártir). Sicilia, *Concepción Cabrera de Armida*, *op. cit.*, pp. 451 y ss. Aun en prisión, Reguier siguió escribiendo a la madre Conchita bajo el seudónimo de "Tía Feliciana". Véase Concepción Acevedo de la Llata, *Yo. La madre Conchita*, pp. 21 y 80-81.

268. Meyer argumenta que el joven Díez de Sollano era hijo de un gran propietario de Guanajuato. Se había formado como ingeniero químico y fungía como principal organizador de la Liga en esa entidad. De hecho, era "el único realmente acomodado" de todos los dirigentes de la Liga. Meyer, *La Cristiada*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 54-56. Por su parte, Chao Ebergenyi dice que Díez de Sollano era el brazo urbano de Enrique Goroztieta. Usaba sus contactos para obtener armas de los talleres fabriles controlados por la CROM. Junto con Segura Vilchis –ingeniero eléctrico– usaba sus conocimientos para fabricar bombas. Chao Ebergenyi, *Matar al Manco*, *op. cit.*, pp. 120-125 y 192-195. González y González señala: "Puede que yo mismo caiga en un prejuicio al considerar que Díez de Sollano era el principal líder de la red que sustituyó a la de Luis Segura, y no tanto la religiosa [la madre Conchita…] quien más bien parecía actuar como una cómplice que se investía de ingenuidad y prestaba su convento para que se preparasen los atentados". González y González, *Matar y morir por Cristo*, *op. cit.*, p. 205.

269. *Apud* Reguer, *Dios y mi derecho*, *op. cit.*, t. II, p. 325.

270. *El Universal*, 26 de agosto de 1928.

271. Carta citada en Toral, *Memorias de María Toral*, *op. cit.*, pp. 53-56. La carta fue enviada a los tres meses de la muerte de Obregón. Asimismo, el 26 de agosto de 1928 *El Universal* publicó unas declaraciones de Toral en las que afirmaba que "la única persona con la que alguna vez habló" de su idea de matar a Obregón fue a Castro Balda, "porque sus ideas estaban de acuerdo con las mías".

272. Robles, *El santo que asesinó*, *op. cit.*, pp. 210-211.

273. Cuando, en 1932, José Jiménez fue capturado por la policía, negó haber influido en las ideas tiranicidas de Toral, haberle prestado apoyo logístico y que existiera intimidad entre ambos. Empero, la viuda de Toral dijo que el padre Jiménez había recibido apoyo de su marido, brindándole refugio temporal en su propia casa para que el sacerdote pudiera oficiar misas y realizar confesiones. Además, Toral lo había acompañado a celebrar misas en campos rebeldes. En el proceso judicial que se le siguió a Jiménez fue acusado de que en el Centro Unión "había hecho afirmaciones graves contra la vida del presidente electo" incitando a los católicos a suprimir a aquellos elementos del gobierno que obstaculizaban la solución del problema religioso". *Excélsior*, 25 de septiembre de 1932.

274. Véase *¿Quiénes mataron a Álvaro Obregón?*, *op. cit.*, pp. 53-54.

275. NCWC, Box Number 148, File Folder 10, "Mexico News Item", 22 August 1928.

276. González y González se pregunta: "¿Se trató de una dirección colegiada entre Carlos Díez, Concepción Acevedo, Joaquín Navarro y Carlos Castro?". *Matar y morir por Cristo*, *op. cit.*, p. 205.

277. Todas las declaraciones anteriores aparecen en *The World*, August 22 1928, en NCWC, Box Number 148, File Folder 1.

278. Acevedo, *Yo. La madre Conchita*, *op. cit.*, pp. 17 y 21.

279. Además, la monja mostró orgullosa, a los corresponsales, las marcas que se había hecho en el pecho y en los brazos con una cruz de hierro ardiente; manifestó que "ello era una imitación de las marcas que se habían hecho ciertos santos". NCWC, Box Number 148, File Folder 23, *New York Herald Tribune*, August 26, 1928. Sicilia muestra, con el caso de Concepción Cabrera, el modo en que una aspirante a santa mortificaba su espíritu a través del sufrimiento del cuerpo como camino para la salvación. *Concepción Cabrera de Armida*, *op. cit.*, pp. 171, 174-177 y 181.

280. NCWC, Box Number 148, File Folder 23.

281. Manzano había quedado huérfana desde niña; a los 16 años conoció a la madre Conchita por medio de una amiga que "se metió de religiosa". La veía a diario en su convento de Tlalpan, y luego cada ocho días en el convento de la calle de Zaragoza y en el del Chopo. "Soy joven –afirmaba Manzano– y necesitaba de sus consejos". La monja ejercía una gran influencia "en mi modo de comportarme en la calle, de conducirme en todas partes". Tengo una niña y a una anciana "y de ellas no puedo esperar consejos". Manzano se había criado desde niña en un convento de monjas, luego fue a la escuela. Trabajó en una perfumería y, en el momento del atentado, en

el Departamento de Salubridad en la Ciudad de México. Manzano creía que, con sus actividades en el convento de la madre Conchita, "hacía el bien": la "Patria sufría y aunque yo sufriera […] quería ofrecer algo por ella […] se necesitaba algo para salvarnos de lo que estaba sucediendo". Nos "cerraron los sagrarios y no teníamos a Cristo". *El jurado de Toral y la madre Conchita. (Lo que se dijo en el sensacional juicio)*, t. II, pp. 83-97.

282. *¿Quiénes mataron a Álvaro Obregón?*, p. 54.

283. *El jurado de Toral*, t. II, pp. 80-83.

284. Trejo Morales tenía 20 años y era empleado de los talleres fabriles controlados por la CROM. Ello le hace pensar a John W. F. Dulles, *Ayer en México. Una crónica de la Revolución 1919-1936*, pp. 349-350, de nexos de Morones en el asesinato de Obregón. Además, éste había estado casado con una sobrina de la madre Conchita. Véanse también las declaraciones del inspector de policía Pablo Meneses, quien junto con el detective Valente Quintana estuvieron a cargo de las investigaciones sobre el crimen de Obregón, en *El Universal*, 3 de noviembre de 1956. Trejo, al igual que Toral y Humberto Pro, jugaba en un equipo de futbol en el Club Unión. Reguer, *Dios y mi derecho*, *op. cit.*, t. II, pp. 257-259. El deporte era una de las socializaciones en las que interactuaban los jóvenes católicos de la U.

285. Las declaraciones hechas a la policía aparecen resumidas en *¿Quiénes mataron a Álvaro Obregón?*, *op. cit.*, pp. 66-67.

286. El Universal Gráfico, 31 de mayo de 1928.

287 AGN, IPS, caja 57, exp. 11, el agente número seis al Jefe del Departamento Confidencial de la Secretaría de Gobernación, 4 de junio de 1928.

288. González y González, *Matar y morir por Cristo*, *op. cit.*, p. 205.

289. El 20 de noviembre de 1928, Trejo Morales fue capturado en Tuxtepec, Oaxaca, donde se había refugiado con el nombre de Armando Rivas. *El Universal Gráfico*, 22 de noviembre de 1928.

290. *El Universal Gráfico*, 24 de octubre de 1928.

291 Véanse testimonios de los detenidos tras la muerte de Obregón. Por ejemplo, Eulogio González aceptó que había "mandado bultos de ropa para los rebeldes de orden de su paisano Carlos Díez de Sollano a León", pero no pudo explicar a satisfacción "acerca del objeto que tenía el arsenal de armas y municiones que le recogió la policía en su casa, diciendo que sólo había sido una casualidad". *El Universal Gráfico*, 25 de octubre de 1928. Eduardo Zozaya, por su parte, admitió que se dedicaba a experimentar con la fabricación de explosivos "para si daban resultado remitirles a los rebeldes a fin de que los aprovecharan en la fabricación de bombas de mano para su defensa". *El Universal Gráfico*, 25 de octubre de 1928. La "viuda de Altamira aceptó haber asistido a una casa cercana a Tenancingo, [Estado de] México, a una misa que dijo el padre José Jiménez, a la que asistieron algunas mujeres y como diez campesinos que le parecieron rebeldes, porque el mismo padre los calificó de 'pobres gentes del cerro'". *El Universal Gráfico*, 25 de octubre de 1928.

292. Benjamin sostiene que, a finales de los años veinte y comienzos de los treinta, "el Estado mexicano tomó las riendas para transformar la conmemoración de la Revolución. En el transcurso de unos cuantos años, las tradiciones paralelas de peregrinar a las tumbas de los mártires y organizar veladas literario-musicales [por asociaciones voluntarias] fueron suplantadas por lo que en 1937, *La Prensa* denominó 'un gran espectáculo'". Thomas Benjamin, *La Revolución. Memoria, mito e historia*, pp. 35-36 y 131-137.

293 Elias, *La sociedad cortesana*, *op. cit.*, acuña ese concepto para explicar la competencia dentro de la sociedad cortesana. De manera sintomática, a principios de la década de 1970, Abascal dice en el prólogo a las *Memorias* de la madre de Toral que la Revolución mexicana había penetrado ya tanto en la conciencia de católicos que éstos habían olvidado las experiencias de los mártires. Mayores datos sobre esa sociedad de mártires aparecen en Rivero del Val, *Entre las patas*, *op. cit*.

294. Así, los movimientos de los tiranicidas, si no eran promovidos por altos jerarcas eclesiásticos, por lo menos eran tolerados. Pues estaban al tanto de lo que ocurría en el Centro Unión y en el convento de la madre Conchita (ella misma refiere en sus memorias visitas de algunos obispos a su convento).

295. Servando Ortoll, "Catholic Organizations in Mexico's National Politics and International Diplomacy (1926-1942)".

296 Pablo Serrano Álvarez, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*.

297. Contreras, *Los grupos católicos*, *op. cit*.

298. Abascal, *Mis recuerdos*, *op. cit*.

299 Serrano Álvarez, *La batalla del espíritu*, *op. cit*.; Abascal, *Mis recuerdos*, *op. cit*.

5. El movimiento sinarquista y el cambio de orientación de la Revolución mexicana

Héctor Hernández García de León

Introducción

A pesar de las afirmaciones de quienes consideran al sinarquismo como un fenómeno periférico en la historia contemporánea de México, la historia del movimiento sinarquista durante el periodo 1934-1944 resaltó la significación que en realidad tuvo como un factor determinante en la transformación y moderación del régimen emanado de la Revolución mexicana, a partir de 1940.

La derecha mexicana tuvo, por mucho tiempo, una apreciación negativa. Se la veía como reacción a la Revolución y al sistema que ésta había establecido; sobre todo en cuanto a los cambios sociales que enarbolaba y perseguía. Esta actitud fue muy notoria en el periodo de la segunda mitad de la década de los treinta, que correspondió al régimen del general Lázaro Cárdenas. Por otra parte, la derecha mexicana se caracterizaba por una xenofobia y un exacerbado odio hacia los Estados Unidos –lo que, dicho sea de paso, no era exclusivo de los partidarios y pensadores de esa tendencia–. Un elemento adicional, no menos importante, era su desprecio de la democracia y su reticencia a someterse al proceso normal de toma de decisiones para lograr los cambios deseados. En este sentido, entonces, podemos definir a la derecha mexicana como ultranacionalista, antiparlamentaria y antimarxista o antisocialista.

Esta descripción podría dar la falsa impresión de que la derecha mexicana era una fuerza monolítica. Todo lo contrario. Una breve ojeada a su composición nos devela su principal rasgo: una fragmentación y una incapacidad de lograr cohesión; si no hubiera sido así, le habría sido posible contar con los medios necesarios para constituirse en una verdadera y factible amenaza

al gobierno y el régimen revolucionarios. Diferentes organizaciones de oposición existían en el México de los treinta, pero no habían llegado a desafiar realmente el *statu quo*.

Fue el movimiento sinarquista –que apareció en 1937–, el que lograría atraer un número importante de seguidores y, por un momento, pudo causar una seria amenaza al régimen e ideología revolucionarios; pero, por diversos motivos, no logró continuar consolidando una base de apoyo fuerte y suficiente para tomar el poder. En cierto sentido, podríamos decir que fue la propia naturaleza del movimiento –su fundamento religioso– lo que a la postre llevó a su división interna y a su ulterior declive. Sobre todo, en la cúspide de su fuerza, el sinarquismo era una organización dirigida a promover los intereses de la Iglesia católica y se sostuvo con el fin de recuperar y restaurar para ésta sus posiciones y privilegios en la sociedad mexicana, como respuesta a las amenazas y ataques de que venía siendo objeto por los gobiernos revolucionarios y, en particular, por las consecuencias que en todo nivel habían desencadenado, primero el maximato, y después el cardenismo.

Las áreas de mayor preocupación para los sinarquistas eran la educación y la cuestión agraria; al igual que fueron –no es de sorprender– un reclamo social de los revolucionarios, incorporado en la Constitución de 1917, y que fue atendido con distinta intensidad por todos los gobiernos revolucionarios. Pero la orientación radical y el énfasis que les confirió el general Cárdenas, tanto en su campaña electoral como en la elaboración del Plan Sexenal (1933) y durante su administración, fue lo que trazó el camino de la oposición de derecha.

En este trabajo nos ocuparemos de exponer, en un primer tiempo, la situación de la Iglesia durante los años posteriores a la terminación de la guerra cristera, destacando la reactivación de las campañas de persecución en los primeros años de la década de los treinta; en segundo lugar, la naturaleza de las políticas

en materia educativa y agraria del régimen cardenista, señalando la posición sinarquista; por último, esbozaremos el efecto que tuvo el sinarquismo como fuerza dominante de la oposición de derecha en las elecciones presidenciales de 1940, y su influencia posterior en la moderación y reorientación política del régimen de Manuel Ávila Camacho.

La relación Iglesia-Estado después de los arreglos

El periodo de 1929 a 1935 corresponde a la conformación del sistema político mexicano, tras el triunfo de los sonorenses Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles.

La rebelión cristera (1924-1929) fue, quizá, el último capítulo de la Revolución mexicana y, también, el último acto violento y sangriento en las relaciones tensas y difíciles entre la Iglesia y el Estado. Aquélla nunca olvidó las lecciones de esa guerra, que provocó un distanciamiento aún más profundo de los católicos con el gobierno. Además, y tal vez incluso más trascendente, produjo divisiones entre el clero, entre los laicos y entre ambos. Tras los "arreglos" de 1929 y la construcción de un *modus vivendi* entre los dos poderes, la alta jerarquía eclesiástica, obedeciendo órdenes del Vaticano, no pretendió volver a ver que se desatara otro conflicto abierto, costoso e impredecible. Tampoco tenía la intención de abandonar a todos aquellos católicos que pedían una acción violenta para recuperar los derechos de la Iglesia. Se trataba de una vía de moderación y reserva, avalada a plenitud por la Santa Sede. Se buscaba poner freno, inclusive terminar con las acciones de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, con el fin de no dar ninguna excusa al gobierno para que ejerciera represalias en contra de la Iglesia por las actividades o declaraciones de aquélla. (300) La etapa que ahora le tocaba construir era una de afirmada moderación, específicamente la de organizar a los seglares católicos para la acción política positiva. (301) Con este fin, el delegado apostólico y el arzobispo de México establecieron la Acción Católica,

adoptando el modelo italiano, cuya base organizativa era la parroquia y no una estructura funcional, colectiva, como la del Secretariado Social, que dirigió a los católicos legos antes de 1926, y que se inspiró en el modelo de la Asociación Católica de la Juventud Belga. (302)

Calles era la figura dominante en la política mexicana. Tras bambalinas ejerció el poder por más de un lustro, influyendo en la aplicación de sus ideas y orientaciones sobre el curso de la Revolución, manipulando, controlando, obstaculizando y agitando. Los elementos radicales en el gobierno desafiaban a Calles a cumplir las reformas sociales contenidas en la Constitución. Las disposiciones previstas en materia religiosa eran anticlericales sin tapujos; la más palmaria entre ellas, la legislación que limitaba el número de sacerdotes permitidos para ejercer en cada estado de la República, así como una que reformaba en sus cimientos la educación.

El estudio de estos acontecimientos es capital para comprender la evolución y las características de la oposición política católica, en tanto que constituye su telón de fondo ideológico y conforma el marco en el que se gestó. En este contexto, podemos afirmar que el sinarquismo no surgió por generación espontánea, sino que fue el resultado de un largo y arduo proceso que hizo factible su aparición.

La era de paz relativa en las relaciones entre la Iglesia y el Estado tras los arreglos de 1929 llegó a su fin hacia fines de junio de 1931. El resurgimiento del conflicto estuvo, en un principio, confinado al nivel regional y no pareció amenazar el estado básico de las relaciones. Por principio en Veracruz, el gobernador Adalberto Tejeda, ferviente anticlerical, promulgó una ley para fijar el número de sacerdotes que podían oficiar en el estado, a razón de uno por cada cien mil habitantes. Es decir, once sacerdotes para todo el territorio veracruzano. Otras entidades federativas introdujeron, a su vez, leyes en el mismo sentido; de tal

suerte que, para 1934, la mayoría de los estados de la República habían impuesto límites, lo que llegó a significar que, para todo el país, solamente se autorizaron 500 sacerdotes. La situación de la Iglesia había empeorado a tal grado que el mismo delegado apostólico declararía que la Iglesia había dejado de existir en México.

La Iglesia protestó con vehemencia. El arzobispo Pascual Díaz y Barreto apeló al Presidente, pero se le repudió y el culto fue suspendido en la Ciudad de México. (303) Sin embargo, en febrero de 1932, monseñor Díaz no deseaba que los acontecimientos tomaran el camino de 1926; por ello declaró que acataría la ley, y ordenó a los sacerdotes que volvieran a sus parroquias. (304) El significado particular de ello era que la Iglesia había cambiado de táctica: en lugar de una oposición frontal a la legislación opresiva, cumpliría la ley con la esperanza de que, a fin de cuentas, encontraría una alternativa. Esta actitud quedó de manifiesto en la protesta que realizara el delegado apostólico, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, en su carta pastoral del 12 de febrero de 1932, donde condena de manera categórica el recurso a la violencia:

> Al elegir los remedios [para mejorar la situación tan grave e injusta de la Iglesia] no hay que pensar en la defensa armada, la cual, prescindiendo de otras consideraciones, no tendría ninguna posibilidad de éxito: más bien provéase a la EDUCACIÓN DEL PUEBLO CRISTIANO EN LA OBEDIENCIA Y ADHESIÓN AL SANTO PADRE, A LA JERARQUÍA Y A LA IGLESIA, y muy particularmente a animar, organizar y dirigir a los mejores elementos seglares en el apostolado pacífico, pero eficaz e incansable, el cual llegue también a los enemigos de la Iglesia para convertirlos. (305)

El Papa reprobaba formalmente la resistencia armada, así como cualquier propaganda oral o escrita que la promoviera o apoyara. En su encíclica *Acerba animi*, del 29 de septiembre de 1932, Pío XI denunciaba la violación de los acuerdos que habían puesto fin al conflicto cristero y demandaba su cumplimiento. (306) Analizaba el desarrollo de la persecución religiosa

en México desde 1926 y las razones que lo habían conducido a aceptar los arreglos de 1929. Criticaba al gobierno mexicano por el quebrantamiento de éstos y por su voluntad de destruir a la Iglesia con una nueva persecución que había comenzado en diciembre de 1931. El Papa destacaba con nitidez la diferencia entre cooperación ilícita con las leyes y sometimiento forzado a ellas, e indicaba que por un tiempo el clero tendría que ceder a la protesta, puesto que era mejor tener algunos templos abiertos y algunos sacerdotes oficiando para el pueblo, que ninguno. Mostró cómo la legislación había empeorado desde 1929 y ratificó su prohibición de la resistencia armada que de alguna manera pudiera emprenderse en nombre de la Iglesia. Concluía exhortando a los católicos a que se mantuvieran cerca de la jerarquía y trabajaran dentro de la Acción Católica. (307) Las palabras del Sumo Pontífice no fueron del agrado del gobierno mexicano, que reaccionó con la furia de siempre, ordenando la expulsión del Delegado Apostólico. (308)

Este nuevo periodo de represión de la Iglesia tuvo una consecuencia importante, en cuanto que reavivó la oposición de aquellos católicos descontentos con los arreglos y con el subsiguiente *modus vivendi*. Los elementos más radicales se enfrascaron en una rebelión que se llegó a conocer con el nombre de "la Segunda" que, condenada por el Vaticano y la propia jerarquía mexicana, así como por la mayoría de los católicos, pronto no fue vista sino como un pretexto de quienes se dedicaban al robo, al pillaje y a la violencia. (309)

Los tiempos, las formas y los actores habían cambiado.

La organización de la oposición católica

Los católicos moderados se encontraban ante un dilema: por una parte, la oposición armada quedaba descartada; no tenía posibilidades de triunfo mientras el ejército federal fuera leal al gobierno; por el otro, en virtud de las leyes restrictivas existen-

tes, que excluían a los católicos de la participación política activa en el sistema de toma de decisiones prevaleciente, no podían trabajar de modo abierto por la salud de la Iglesia. Por consiguiente, cada día fue más patente la convicción de organizar en secreto la presión política. La Acción Católica era inapropiada para asumir dicha tarea, en particular por el control eclesiástico ejercido sobre sus actividades. Lo que se necesitaba era una organización que, si bien trabajara para los intereses de esta última, no pudiera de algún modo identificarse con ella. (310) La relación entre la Iglesia y la jerarquía se mantendría herméticamente secreta; estaría regulada por los principios cristianos y garantizaría la defensa de Dios y de su Iglesia, tal como lo había prescrito el Papa en una carta a los obispos, a comienzos de 1932, y que el obispo Ruiz y Flores (311) había concebido como una serie de grupos de acción formados en cada diócesis, que ejercieran presión en el ámbito local sobre los funcionarios públicos, por medio de protestas, manifestaciones, peticiones y recursos legales, con el fin de aliviar la situación dramática de la Iglesia. Su labor sería la de enseñar la acción social, difundir ideas y educar en el ejercicio de los derechos civiles. (312)

A fines de ese año, los obispos estaban, casi en su mayoría, convencidos; instilaron en las mentes de los católicos que la defensa de la Iglesia recaía en ellos, en las manos de los fieles. Era, pues, su responsabilidad protegerla en los campos social y cívico; el clero no participaría de forma directa ni daría su aprobación a ninguna organización social.

De esta suerte, se establecieron los fundamentos que permitirían la formación, en 1937, de la Unión Nacional Sinarquista (UNS), que emprendería una lucha, considerablemente exitosa por las reivindicaciones de la Iglesia. La UNS formó, en un principio, una de las doce secciones que conformaban las Legiones y fue una de las preocupaciones fundamentales de la Base. (313) La ideología subyacente se cimentaba en los principios

del catolicismo social, esgrimidos en la encíclica de Pío XI, *Quadragesimo anno*, del 15 de mayo de 1931. El surgimiento, desarrollo y auge del sinarquismo no se entenderían sin el contexto de los acontecimientos que, bajo el nombre de cardenismo, dominaron la escena política mexicana durante el periodo de 1934 a 1940. En este contexto, enfocaremos nuestro estudio a considerar algunos aspectos sobresalientes de la política del presidente, general Lázaro Cárdenas.

La política social del presidente Lázaro Cárdenas

La campaña electoral para las elecciones presidenciales de 1934 se dio en un ambiente de inquietante amenaza para la Iglesia católica. No sólo las acciones de persecución y de coacción no cejaron, sino que se intensificaron ahora en torno al tema de la educación, por la aplicación de la filosofía educativa enmarcada en la Constitución de 1917. Esta situación pondría en peligro todo el *modus vivendi* que se había puesto en pie desde 1929.

El gobierno del presidente saliente, Abelardo Rodríguez, había introducido un programa de educación sexual como precursor de la "educación socialista", el cual sería alentado en persona por Calles y por Cárdenas. (314) Calles tenía muy claro que los gobernadores estatales que persistían en desafiar a la autoridad central, como lo venían haciendo en materia religiosa, muy pronto cuestionarían la política del Partido Nacional Revolucionario (PNR) en temas económicos y sociales. Por ello, pondría particular énfasis en resolver el problema ideológico del partido, en especial lo referente a la educación que impartiera el Estado.

Educación socialista

La segunda Convención Nacional del PNR, reunida en Querétaro en diciembre de 1933, reveló con claridad la existencia de dos tendencias ideológicas y dos distintas concepciones polí-

ticas que se juntaron bajo un mismo marco político, el cual ambas aceptaron como el único relevante para obtener y preservar el poder. Por un lado, se encontraba el bando adherido a una postura socioeconómica conservadora, basada en el supuesto de que el progreso estaba en función del presupuesto nacional y que intentaba poner fin al radicalismo en el campo social y económico, que veía como un obstáculo a la creación de un ambiente de seguridad y confianza, necesario para estimular el ingreso nacional. Por el otro lado, un radicalismo social que pretendía ser socialista y que aspiraba a una política de defensa social, a través de un aumento del gasto público, sobre todo en materia agraria y que, además, abogaba por el establecimiento de una educación nacional de corte socialista. (315)

La Convención reformaría el artículo 3º constitucional, en el sentido de que la educación que impartiera el Estado estaría inspirada en "la doctrina socialista que sostenía la Revolución Mexicana". (316) El carácter laico original del artículo se cambiaría para comprender una interpretación "racional" y antirreligiosa. El Plan Sexenal buscaba replantear las ideas socialistas de la Revolución, combinando elementos fuertes de nacionalismo, anticapitalismo, xenofobia, autoritarismo y anticlericalismo. (317) Lo que se estaba realmente desenvolviendo era una neta tendencia general de avance hacia la izquierda. Cárdenas contraía un compromiso de introducir el socialismo, que iba en contra de la estructura ideológica del país, del régimen económico y social capitalista prevaleciente. El Plan defendía que

> El fomento de la instrucción pública debe de ser de las funciones esenciales del Estado […], como representante genuino y directo de la colectividad no reconociéndose a los particulares (como habría de hacerse con un falso y excesivo concepto de la libertad individual), derecho alguno para organizar y dirigir planteles educativos fuera del control del Estado. (318)

El control del Estado se proponía darle a la educación una "orientación científica y pedagógica" en el estudio, una "orientación social" y un carácter no religioso y socialista. Lo que es-

taba en vías de llevarse a cabo era, sin duda, el control monopólico de la educación. La educación socialista perseguía uniformar los contenidos de la enseñanza y definir su orientación. La Iglesia veía en este nuevo desafío del Estado revolucionario, una usurpación tiránica, una supresión de los valores y de la moral cristianos. La declaración del Estado de que la educación debería combatir el fanatismo y el prejuicio, fue interpretada por la Iglesia como una política antirreligiosa y, lo que era aún más, anticatólica. A nadie escapaba que en México tal combate no podía significar otra cosa, dados los antecedentes de la convulsionada historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde el siglo XIX. (319)

La Iglesia denunció los peligros de establecer una instrucción abiertamente anticatólica. En sus Instrucciones Pastorales del 30 de diciembre de 1934, el arzobispo Leopoldo Ruiz escribía que la enmienda constitucional acababa con la neutralidad hacia los asuntos religiosos inherentes de la educación laica, e imponía un sesgo doctrinal a la educación pública. Condenaba el socialismo como enemigo de la religión e instaba a los católicos a hacer uso de los recursos legales a su alcance, para impedir la implantación de la educación socialista. Les advertía de los riesgos de excomunión y de complicidad de herejía que corrían. (320)

El Delegado Apostólico exhortaba a todos los católicos a mantenerse unidos en la defensa de los derechos de la Iglesia, que eran también –y, sobre todo-, los suyos. Debían asumir la oposición católica ante el panorama sombrío que se venía perfilando por las declaraciones del futuro presidente Lázaro Cárdenas. Él había sostenido durante su campaña electoral que el pueblo no podía seguir siendo engañado con frases huecas tales como “libertad de conciencia”, “libertad de educación” y “libertad económica”, porque para él significaban, respectivamente, dictadura clerical, dictadura reaccionaria y dictadura capitalista. (321)

Monseñor Ruiz y Flores apelaba, en sus Instrucciones del 12 de diciembre de 1934, a la filosofía tradicional cristiana al aseverar que existían derechos anteriores y superiores a cualquier

constitución, que debían ser respetados y protegidos: los derechos religiosos, de la educación de los hijos, de la vida y de la propiedad privada. (322) Terminaba su mensaje instando a los católicos a asumir la obligación de organizarse ellos mismos en un cuerpo disciplinado que les sirviera para reivindicar sus derechos, con independencia de las autoridades eclesiásticas.

La urgencia de lograr la unión y la organización de todos los católicos fue resaltada en las orientaciones y normas del 8 de septiembre de 1935:

> Hay que dejar en plena y efectiva libertad a los católicos para que trabajen lo mejor que puedan en el campo cívico llamándoles únicamente la atención cuando se aparten del dogma o de la moral. Es necesario, que los mismos seglares se entiendan entre sí y sientan la responsabilidad de sus obras [...] y, obren independientemente, sin esperar que les demos más ayuda que la doctrina cuando el caso lo requiera [...]
>
> Es indispensable la unión efectiva y la acción simultánea, para lo cual tiene que haber orientación fija, y abnegación y aun heroísmo en muchos casos pues de otra suerte faltarán la disciplina y la constancia, medios indispensables para llegar a buen término. (323)

La enmienda al artículo 3º sería aprobada, a fin de cuentas, por el Congreso, lo que significó un duro golpe para la Iglesia. En efecto, su función educativa quedaba afectada en lo profundo y el gobierno afianzaría la suya en forjar niños, futuros ciudadanos, apartados de toda religión o dogma. "No se puede ocultar ya la decidida intención de los enemigos de Dios y de la Iglesia de arrancar del alma de los niños toda idea y sentimiento religioso, de hacerlos perder su inocencia, y de arrojarlos a un abismo de corrupción, para así tener mañana una sociedad completamente amoral y atea". (324) Las controversias que se suscitaron durante el periodo de la reforma al artículo 3º tenían como idea central la confrontación entre el "Estado educador" y la lucha por la libertad de enseñanza.

El nuevo presidente, anticlerical de cepa, hizo declaraciones en el sentido de que impulsaría la educación socialista con maestros revolucionarios que promoverían con entusiasmo los in-

tereses de obreros y campesinos. (325) Algunos nombramientos en su gabinete, como el de los exgobernadores Tomás Garrido Canabal, de Tabasco, y de Francisco Mújica, de Veracruz, quienes habían adoptado, en sus respectivos estados, políticas anticlericales sin ambages, anunciaban un triste porvenir para los católicos. (326)

Durante el primer año de la nueva administración, los ataques a la Iglesia se incrementaron. El arzobispo Pascual Díaz y otros miembros del clero fueron arrestados y arraigados por un tiempo; las confiscaciones de templos se triplicaron; se prohibió la circulación postal de material religioso y se agudizó la limitación del número de sacerdotes que pudiera oficiar, para llegar a una cifra cercana a los 200 para todo el territorio nacional. (327)

La jerarquía católica no podía permanecer inmóvil. Sobre todo cuando ya se habían dado brotes violentos en algunos estados que evidenciaban el descontento de algunos excombatientes cristeros y de miembros de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Estas bandas nunca alcanzaron ninguna posición de fuerza que pudiera constituir una amenaza real, como tampoco contaron con la aprobación de la mayoría del clero: fueron suprimidas en definitiva en 1937. Por consiguiente, la jerarquía estaba obligada a tomar la iniciativa y así evitar que los elementos más exacerbados no la rebasaran; sobre todo cuando tanto la Acción Católica como la organización la Legión no habían tenido el arrastre estimado para contener el descontento. Si bien esta última había logrado canalizar las quejas de un grupo de jóvenes católicos deseosos de expresar sus sentimientos, no era, realmente, la organización que encauzara –y controlara– ni la hostilidad de la mayoría de la población católica ante el agravio y la amenaza a su religión, ni la impaciencia por lograr un cambio inmediato.

Era, entonces, fundamental, reordenar, readaptar la organización para hacer frente no sólo a la educación socialista sino a toda la política de izquierda del cardenismo. Tomando como guía el espíritu y las ideas de la encíclica *Quadragesimo anno*, la jerarquía eclesiástica le daría una estructura de tipo corporativo, con el fin de penetrar los diversos niveles de la sociedad y, así, llegar a establecer el orden y la justicia cristianos. Habría que evitar la reacción violenta del gobierno que la reprimiera y eliminara; para ello se decidió mantener secretos sus lazos con el clero. En la organización conocida como la Base –que en su estructuración contenía a las legiones–, la jerarquía eclesiástica apostó hacer frente a los embates gubernamentales y brindar los medios para que los católicos pudieran reparar la grave situación de la Iglesia. Cabe destacar que esta encomienda a la Base contribuiría más tarde de manera directa a la gestación y desarrollo del movimiento sinarquista.

El cardenismo

La campaña del general Cárdenas señaló con nitidez, desde su inicio, la intención de formar su propia base de poder político de carácter nacional, al atraer el apoyo de campesinos y de obreros. Cárdenas entró en contacto muy cercano con las masas, manifestando en sus discursos, conversaciones y giras, su deseo de comprometerlos en la acción y formulación de la política nacional. Su gobierno se propuso interpretar los mandatos del Plan Sexenal y constituyó el principal fundamento de su política económica, especialmente en las materias agrícola, laboral y educativa. Su régimen presidencial sería un periodo en el que el país padecería un proceso de total transformación económica, política y social, que implicó un reordenamiento institucional y cultural.

Reforma agraria

El nuevo gabinete contaba con elementos comprometidos con la causa anticlerical. El mismo Cárdenas, cuando fue gobernador de Michoacán, había seguido una campaña anticatólica radical. (328) La Iglesia no tenía muy buenas perspectivas, máxime cuando la nueva administración denotaba una fuerte tendencia hacia la izquierda. (329) El presidente Cárdenas declaró que su administración intervendría en todos los aspectos de la producción, el consumo, la cultura y la educación. (330) Consideraba que el ejercicio arbitrario del poder a favor de la clase trabajadora era una de las manifestaciones más puras de la democracia.

Dos aspectos más, relevantes para la aparición y evolución de la oposición de derecha y, en especial, del sinarquismo, lo constituyen la reforma y el reparto agrarios, así como las modificaciones al artículo 3º constitucional en materia educativa.

El campesinado, quizá el grupo más grande y, tal vez, el más importante sector económico del país, no disponía de la libertad de asociarse con el sector obrero industrial, pues las organizaciones campesinas estaban controladas por el partido oficial. A partir de 1936, Cárdenas puso en marcha una agrupación que sirviera un doble propósito: ser la encargada de velar por los intereses de los campesinos y, no menos relevante, servir de contrapeso a la Confederación de Trabajadores de México (CTM), como base fundamental del régimen. (331) González Navarro se refiere al "nuevo socialismo" después de la expulsión de Calles en 1935 y muestra cómo la creación de la Confederación Nacional Campesina (CNC) en septiembre de ese año, se fundamentó en un programa de "socializar la tierra" y de educación basada en "el socialismo científico". (332)

El proyecto se puso en manos del partido oficial para que diseñara un plan de acción con el fin de organizar a los campesinos tras de recibir tierras del gobierno, el cual debía sobrepasar los conflictos y retrasos en la distribución de tierras provocados

por la falta de coordinación. Es evidente que al hacer uso del aparato del PNR, Cárdenas garantizaba el apego del sector campesino y evitaba que algún político lo explotara para sus propios intereses. Muy singular era el papel del Estado como "custodio educativo" así como organizador y guía político del pueblo. Ya no se consideraba suficiente que el gobierno organizara a obreros y campesinos o que los dotara de tierra. A ellos ahora tenía que "enseñárseles cómo usar la tierra, y cómo mantener su organización y entender por qué ciertas cosas se hacían y quiénes eran sus enemigos". (333)

El gobierno cardenista introdujo un concepto muy distinto de reforma y de organización agrarias. El reparto de tierras alcanzó cifras gigantescas: durante sus seis años de gobierno casi se duplicó el número de hectáreas distribuidas –20 074 704– y de ejidos creados –11 347– respecto a las dos décadas anteriores y a las dos posteriores (Cuadro núm. 1). (334) Entre 1934 y 1940, los ejidos pasaron de poseer 13.4% de todas las tierras de labor, del 13.1% de los terrenos con riego y del 10.2% del valor total de las tierras, a 47.4%, 57.3% y 35.9%, respectivamente. (335)

Cuadro núm. 1

Presidente	Superficie distribuida, Ha	Núm. de ejidos dotados
Plutarco Elías Calles	301 587	1 667
Emilio Portes Gil	1 850 532	865
Pascual Ortiz Rubio	1 492 308	1 041
Abelardo Rodríguez	2 047 196	1 585
Manuel Ávila Camacho	5 286 636	2 768
Miguel Alemán	3 129 285	1 726

Fuente: Elaboración del autor a partir de cifras presentadas por Eckstein, *El ejido colectivo*, *op. cit.* [Cuadro No.1, "Superficie de tierra distribuida por periodos presidenciales, 1916-1958", p. 46].

La hacienda, como estructura agraria predominante, fue declarada ilegal y se dictaminó su entrega a los campesinos más pobres. El proceso de expropiaciones y de confiscaciones abarcó las zonas más productivas del país, lo que convirtió al Estado en el propietario de las tierras y al campesino ejidatario en su beneficiario. Se afectaron, en primer lugar, la región de La Laguna en Durango y Coahuila, después, el Valle de Mexicali en Baja California; Los Mochis en Sonora; El Mante en Tamaulipas; el Valle del Yaqui en Sonora; las haciendas productoras de henequén de Yucatán; las plantaciones cafetaleras en Chiapas y las propiedades de arroz y de cítricos de Lombardía y Nueva Italia en Michoacán. (336)

El ejido era el elemento fundamental de la absoluta emancipación del campesino para la creación de un nuevo sistema agroeconómico. El gran sector ejidal tendría beneficios económicos significativos, al llevar a un crecimiento de la producción y, a la vez, a ser mucho más sensible a la política económica del gobierno de lo que sería si permaneciera en manos de particulares.

En términos políticos, la reforma agraria fue un éxito. Los terratenientes y hacendados fueron eliminados de hecho y la hacienda quedó en el pasado. Más importante aún, el programa agrario cardenista fortaleció en lo político al Estado. La burocracia agraria se extendía del comisariado ejidal a la oficina misma del secretario de Agricultura. Si, en opinión de algunos apologistas del general Cárdenas, ésta nunca fue la intención del presidente, sino que más bien él buscaba crear una nación basada en el gobierno independiente y autónomo del pueblo, en donde cada individuo poseyera un ejido, estuviera libre de explotación y participara de modo activo en los asuntos de su co-

munidad, la corrupción de las autoridades condujo a que el ejido sujetara al campesino al Estado, en vez de a la tierra. (337) En otras palabras, un paternalismo estatal que implicaba sometimiento. En lugar de convertirse en un hombre más libre, el campesino se volvió capital político. Ya lo advertía Luis Cabrera en su artículo "Mi credo político y social":

> [E]l acaparamiento de la propiedad privada es causa de esclavitud de las clases proletarias, pero no creo que la solución consista en que la propiedad privada en vez de estar acaparada por individuos, esté acaparada por el estado, o por cualquiera otra institución semejante, pues el nuevo acaparamiento de la propiedad por el Estado será causa más incontrastable de avasallamiento de las clases trabajadoras. (338)

La reforma agraria se distinguió por la magnitud de su alcance: tanto por su extensión –afectó, más allá de las zonas productoras de cereales, todo el territorio nacional–, por su método –reparto, colonización interna, nuevos centros de producción, unidades de producción colectiva–, como por su cobertura legal.

La organización campesina respondía a una necesidad política que requería de la unidad de todos los trabajadores bajo la égida del PNR y del gobierno, para impulsar su programa social. El seguimiento de políticas de orientación social emprendidas por Cárdenas produjo una escisión en la sociedad mexicana. De un lado estaban los beneficiados; del otro, todos los perjudicados de manera directa, incluyendo grupos de campesinos y obreros, que no habían alcanzado favores durante su administración. Esta división generó una situación social y políticamente explosiva, en virtud de provocar una convergencia entre masas alienadas y elites afectadas. La naturaleza misma de la ejecución del programa agrario contribuía a mantener un clima de intranquilidad en el país. (339)

Oposición y surgimiento del sinarquismo

La introducción de la educación socialista vino a exacerbar las de por sí tensas relaciones entre la Iglesia y el Estado. Cárde-

nas hacía la diferenciación entre creencias religiosas "honestas" y el fanatismo, entendido éste como el conjunto de prejuicios que mantienen en la ignorancia a la juventud y que son un obstáculo para el desarrollo y la prosperidad del país. Reiteraba que no había persecución religiosa, y que el clero tenía que obedecer las leyes, abstenerse de participar en política y no contrariar el programa de reformas sociales que impulsaba la Revolución. La postura del nuevo gobierno quedó asentada por las declaraciones del nuevo titular de la Secretaría de Educación, Ignacio García Téllez, cuando vociferó que iría hasta el final para destruir a la Iglesia. El propósito de transformar el sistema educativo era, añadió, un intento por extirpar su método de autopreservación: la evangelización. (340)

Por su parte, la Iglesia proseguía con sus planes de organizar a los trabajadores y campesinos a lo largo del país conforme a una estructura de corte corporativo. (341) Al mismo tiempo, solicitaba de las autoridades la reforma de la Constitución: i) para garantizar el derecho a la instrucción religiosa en las escuelas privadas; ii) para prohibir la difusión de doctrinas anticatólicas en las escuelas; iii) para autorizar a las asociaciones religiosas a que pudieran poseer propiedades, y iv) para abrogar la Ley de Nacionalización de Bienes. Se trataba, en suma, de demandar la revocación de todas las disposiciones contrarias al principio de libertad religiosa. (342)

El rápido avance de la entrada del sistema de educación socialista tuvo un efecto profundo en la derecha religiosa, que intensificó su oposición. El "grito de Guadalajara" de Calles, (343) en julio de 1935, en el núcleo de la región cristera, azuzó la indignación de los católicos. La Base conoció un aumento considerable de adhesiones en el Bajío, los Altos de Jalisco, el occidente de Michoacán, el sur de Querétaro, Guadalajara, Colima y el sur de Jalisco; esto le permitiría hacer frente al reto planteado por el gobierno y las políticas cardenistas. En los pri-

meros años reclutó varios miles de miembros ante la intensificación de la represión de sus actividades y del curso que estaban tomando las cosas en México; en particular, los enfrentamientos, muchas veces violentos y sangrientos, entre católicos y las camisas rojas de Garrido Canabal, por ejemplo.

La Base se había trazado como objetivo la defensa de la Iglesia y de la patria; combatir el comunismo ateo; trabajar para, y por, el establecimiento de un orden social cristiano. La intención operativa era la de infiltrar todos los sectores de la vida económica del país, con el fin de obtener su control desde el interior, intentando ocupar los puestos de mando. La organización adoptó la táctica de células secretas y requería de sus miembros, los legionarios, una devoción total. No se trataba, de ninguna manera, ni de predicar una revolución, ni tampoco de destruir las estructuras injustas, sino de construir la conciencia social del pueblo mexicano, en el entendido de que un pueblo consciente de sus derechos y obligaciones propicia un gobierno recto que trabaja por el bien común. El nuevo movimiento, en sentido contrario a los partidos políticos, no buscaba el poder para imponer los cambios estructurales que estimaba necesarios; más bien creía que la conversión individual generaría las mutaciones esenciales. Por consiguiente, tanto la participación en los procesos electorales como el recurso a la violencia quedaban descartados.

La Base estaba formada por secciones, con el fin de facilitar la infiltración en todos los sectores de la sociedad, en particular el laboral. En un inicio, se contempló la conformación de 12 de estas secciones, de acuerdo con criterios socioprofesionales. Sin embargo, la mayoría de aquéllas nunca vio luz. De las que sí prosperaron, algunas se ocuparon de la transmisión y verificación de las órdenes emitidas por la jefatura; mientras que otras fueron destinadas en exclusiva a tareas de propaganda y de reclutamiento.

Tras ser descubierta la Base, en Guadalajara, en febrero de 1936, se dieron varios arrestos incluyendo algunos jefes. Esto provocó temor, desilusión y aun deserción en las filas. El objetivo de infiltrar puestos de mando importantes no se realizó, y la organización se limitó a llevar a cabo actividades muy generales y simples, lo que afectó el interés y el entusiasmo de la mayoría, que condujo a su consiguiente decadencia. Era, por ende, impracticable continuar por este camino. Salvador Abascal señala, con lucidez, el problema:

> Una organización secreta que quiere actuar al exterior no puede constar de más de pocos y selectos comandos, para seguir siendo secreta. De lo contrario, o no se hace nada, y por inacción se desintegra, o trata de darles a sus socios alguna actividad, y entonces, si ésta es infantil causa risa y desencanto, y si entraña el menor peligro, imposible es que no sea descubierta con resultados catastróficos. (344)

El Consejo Nacional de las Legiones hizo el diagnóstico de las cosas, en enero de 1937, advirtiendo que si no querían que la organización desapareciera o fracasara, tendrían que crear una organismo público que planteara una actividad abierta y legal para la mayoría, puesto que era imposible pensar en una verdadera actividad secreta para la masa. (345) Así, fue en la junta secreta de mayo de 1937 cuando la jefatura decidió crear una sección que fuera visible, con el fin de hacer pública la doctrina de la Base: la restauración del orden social cristiano. Dicha sección, la undécima, se volvería con el tiempo el movimiento sinarquista, o Unión Nacional Sinarquista (UNS). Profesaba desplegar las fuerzas de orden y religión en México: (346) el orden cristiano en su auténtica concepción católica: un orden de democracia cristiana, primero bajo Dios, después bajo un Estado temeroso de Dios. (347) Los sinarquistas eran fervientes católicos practicantes, soldados disciplinados de una fe teocrática. Bajo el lema de "Patria, Justicia y Libertad", lanzaron un manifiesto que esbozaba su programa de acción. (348)

El documento destacaba que tanto la Revolución como el comunismo eran sus principales blancos. El recurso para la sal-

vación de la patria era el catolicismo social que pretendía resolver los problemas sociales en lo individual, por medio de la caridad y no de la lucha de clases. No se dirigía en específico a alguna clase en particular, quienquiera que se sintiera víctima de la injusticia podía responder al llamado de "luchar por la restauración de los derechos fundamentales de todo individuo". (349) El atractivo y éxito del sinarquismo estribaba en ser: "[E]l agente por excelencia de las demandas del pueblo católico, infeliz, abrumado, mísero, de las tierras provinciales. El sentir provincial del Bajío y más ampliamente del centro oeste, se homologaba a la nación entera, pues de ahí partía el espíritu nacionalista, tradicional y católico de los 'mexicanos auténticos'". (350)

El movimiento se abocó de inmediato a formar una organización disciplinada en alto grado, ultranacionalista, para cumplir con las metas trazadas. Tuvo un crecimiento rápido y exitoso; a tal grado que sorprendió a propios y extraños. En el lapso de dos años –de 1937 a 1939– se convirtió en una fuerza de consideración que albergaba varios cientos de miles de seguidores, campesinos en su mayor parte –sobre todo del Bajío, donde la Base había tenido gran presencia–. En última instancia, aunque la UNS había sido concebida como una sección de aquélla, desde su fundación se perfiló como una organización nueva y separada: tenía sus propios jefes y reclutaba en distintos estratos sociales y, por lo menos desde una perspectiva ideológica, parecía más preocupada por los problemas sociales. (351)

Tan pronto como creció en importancia nacional, la izquierda mexicana, oficial y no, comenzó a difundir la versión de que el sinarquismo era de inspiración, orientación y financiamiento nazi. (352) De manera similar, los Estados Unidos advertían que se trataba de una rama de los ejércitos del Eje, que representaba una seria amenaza para la paz de su territorio y del continente. (353) Para el año de 1940, el movimiento sinarquista había dejado de ser una simple agrupación provincial insignifi-

cante, para convertirse en la fuerza política más importante del país, detrás del partido oficial. (354) Este crecimiento se debió a varios factores: el educativo, desde luego, pero también el combate a la reforma agraria y al ejido, elementos indisociables del apoyo social del presidente Cárdenas. El combate emprendido por este movimiento, hay que subrayarlo, representaba la defensa de la pequeña propiedad y la contención del comunismo, que los líderes sinarquistas celebraban como el triunfo de su enorme fuerza campesina: (355)

> El éxito del movimiento, además del contexto nacional, se explica por el proselitismo activo de los militantes y por las persecuciones que sufrieron los sinarquistas, lo que les valió ser considerados como mártires de una causa justa. En efecto, los "agraristas" implicados en la realización de la reforma agraria acusaban a los sinarquistas de fascistas e iban hasta amenazar sus bienes e incluso sus vidas. Una centena de militantes pagaron así con su vida su participación en el movimiento. Ante esta situación, los jefes de la UNS respondieron con la organización de grandes manifestaciones durante las cuales los sinarquistas demostraban su fuerza, su disciplina, su capacidad de organización. (356)

Los sinarquistas no constituían una asociación política. No participaban en hacer campañas electorales, no proponían ni candidatos, ni programas de partido. Eran un movimiento social único, "un movimiento positivo, que unifica, construye y engrandece", empeñado en rehacer la vida social de México; aferrado tenazmente a las tradiciones del mexicano promedio, se le tildaba de quintacolumnista (357) y de extremista de derecha. Sus miembros no utilizaban otras armas que la asamblea, la prensa, los desfiles y las protestas contra quienes designaba como los enemigos de la patria y las persecuciones de que eran objeto. La revista jesuita *America* (de Estados Unidos) intuía que el espíritu de motivación detrás de cada sinarquista era su buena voluntad de morir –"mártir de una causa justa"–, su mayor bien para disciplinar a sus propias fuerzas y para afectar la mente pública de su patria. (358)

El sinarquismo, su manifiesto, sus líderes, sus marchas y desfiles disciplinados, su propaganda, sus caídos, sin duda tuvieron

un efecto palmario sobre la gente del pueblo. Frente a la creciente radicalización de las políticas del régimen cardenista, percepción reforzada por las acciones de funcionarios gubernamentales y líderes como Lombardo Toledano, que abogaban por una política de carácter más marxista, el sinarquismo se presentaba a los ojos del hombre común como una nueva esperanza de que su país condenara para siempre la revolución depredadora y adoptara una aplicación práctica de la justicia en los tribunales y fidelidad al contrato contraído, así como el respeto a las vidas y a los bienes de todos los ciudadanos.

Por consiguiente, era natural que los sinarquistas enfocaran sus esfuerzos contra ese comunismo que, ellos sentían, azotaba al país. Reconocían que esta lucha era inevitable y necesaria. Frente al reclamo comunista de "todos proletarios", ellos respondían: "todos somos propietarios, o lo seremos cuando la justicia y el trabajo duro tengan su debida recompensa". Al grito de "pobreza o pobreza universal", ellos contraponían riqueza, las riquezas de la vida ordenada y de un ingreso garantizado, construido por el trabajo, el ahorro, una vida modesta y la paz. A la "lealtad a la Internacional", ellos contraponían "lealtad a la patria a través del sacrificio, el servicio, la obediencia al deber". De la falta de respeto a la vida familiar, ellos oponían "el amor a la familia" y fidelidad a sus requerimientos. A la quimera de la felicidad comunitaria, ellos contraponían los objetivos dignos de la vida individual perseguidos por una conducta valiente y recta en una comunidad libre. A la trivialidad de que la "religión es el opio de la humanidad", ellos oponían la fe constante y su fidelidad a la religión y a la moral.

Profundamente católico en la vida personal, el sinarquista sostenía que les correspondía a los legos, no al clero, llevar a cabo la movilización política y social de las masas. Suya era una contrarrevolución y sus líderes eran laicos de gran talento y coraje. Se proponían construir un régimen de buen orden por

métodos basados en ideales inspirados. El sinarquismo condenaba la democracia liberal tanto como el materialismo fascista. Deseaba una democracia cristiana y había tomado el camino más directo para lograrlo: rehacer la sociedad. La política podía esperar.

El éxito alcanzado durante esos años era atestiguado con amplitud por la desilusión, la preocupación y la hostilidad de la mayoría oficial. Una y otra vez, la prensa incluía múltiples denuncias al sinarquismo: cuando no era por representar una amenaza a México –la quintaesencia de la reacción y del clericalismo–, lo despreciaba como impotente y sin importancia, pero que debía de ser aplastado para evitar que colocara una tentación en el camino de los revolucionarios leales y vehementes, y entre los campesinos, que podían caer por su doctrina. (359)

Sinarquismo

Para el sinarquismo, la ideología del movimiento era el reflejo de los resultados inmediatos de la reforma agraria. Era el punto de vista de la gente del campo, los pequeños propietarios, ante el desorden que implicaba la distribución de tierras; era la oposición de los de abajo, quienes fueron sometidos a una reforma que había sido hecha sin su participación real. Fue también una falta de comprensión del cambio estructural que Cárdenas esperaba del ejido. Era, a fin de cuentas, una visión pesimista de las metas de la Revolución que, desde 1920, se había burlado del campesino prometiéndole tierra y libertad, cuando sólo habían beneficiado a unos cuantos privilegiados, para acabar sometidos al gobierno.

> [A] nombre de la democracia, se han burlado en forma sangrienta las más sanas y legítimas aspiraciones de los campesinos de México a poseer en propiedad un pedazo de tierra […] A nombre de la democracia se han desatado en México las más violentas persecuciones religiosas, se ha impuesto en las escuelas mexicanas con tiranía intolerable primero el laicismo humillante, y luego el socialismo antinacional […]. (360)

El programa agrario había tenido menos éxito en la región del Bajío, lugar donde el sinarquismo tuvo mayor arraigo. En Guanajuato, Querétaro, Michoacán y Jalisco, encontró particular dificultad en su aplicación. (361) Allí, el Banco Ejidal consideraba que no existían suficientes garantías de que el sistema de ejidos saliera adelante para poder arriesgar fuertes cantidades de dinero. Era, además, una región con bajos índices de alfabetización. (362) El sinarquismo supo capitalizar la pobreza del campesino y su falta de cultura. De manera paradójica, éste surgió entre los pobres para contener el reparto agrario, en un tiempo de renovado fervor nacionalista: de nacionalización de los ferrocarriles, de expropiación de la industria petrolera, de expropiación en La Laguna y de intentos sostenidos de convertir al ejido en una institución permanente. (363)

La insatisfacción campesina con la política agraria se derivaba, en gran medida, primero, de la pérdida de contacto con las masas de los gobiernos revolucionarios provinciales –simbolizado por la escalada burocrática, el enriquecimiento de los líderes campesinos y obreros, la asignación discrecional, o aun la negación de acordar préstamos–. Además, durante la rebelión cristera, la voracidad del ejército federal no distinguió entre ricos y pobres. Desilusionados con la Revolución, un buen número de campesinos buscaron otro nuevo ideal. Asimismo, los nuevos jóvenes líderes católicos abrazaban un nacionalismo novedoso; utilizaban el populismo de los agraristas contra sus anteriores defensores, muchos de los cuales se habían vuelto funcionarios de los centros urbanos.

Debemos recalcar que el cardenismo le había conferido una importancia social fundamental a la Revolución, penetrando a profundidad la estructura de la vida nacional. La adopción de políticas de marcada orientación social dio lugar a una división en la sociedad mexicana. Beneficiarios, por un lado; afectados y perjudicados, por el otro, incluyendo a grupos de obreros y

campesinos que, aunque pertenecían a asociaciones que el gobierno buscaba favorecer, no obtuvieron ningún beneficio durante esos años.

El efecto divisorio de esas políticas generó una situación políticamente explosiva, al hacer coincidir a las elites disidentes con las masas alienadas. Los sinarquistas creían que la agricultura no tenía posibilidades de crecer, mientras que los campesinos no tuvieran la seguridad de poseer en efecto la tierra por la que habían luchado en la Revolución. La extensión de un título de propiedad que garantizara su patrimonio, fue el principal reclamo del movimiento sinarquista; lo que nos ayuda a comprender el alto grado de interés que despertó, así como el casi medio millón de simpatizantes que reunió. Lo que en realidad cuestionaba era el sentido y el concepto mismo de la política de reforma agraria. (364)

Justamente, ésta había traído división en el campo, sin lograr acabar con la miseria y la explotación. Los más desvalidos no tenían otra salida que la emigración a las ciudades o a los Estados Unidos, realidad que fue denunciada y constatada de manera enérgica por el sinarquismo. Esta percepción se tradujo en un movimiento nacional, que manifestó la necesidad de los campesinos de una orientación externa para su organización, con el propósito de hacer frente, con éxito, al sistema político detrás de la estructura social vigente.

Ante el resquebrajamiento de la cohesión social que había provocado la reforma agraria, el sinarquismo entendió, capitalizó y expresó el sentimiento de ira, de enojo y de frustración anticapitalista. Puesto que conocía el campo, era consciente de sus problemas y hablaba el mismo idioma. (365)

En este contexto, el sinarquismo, corriente espiritual que buscaba la cohesión interna y permanente de la sociedad mexicana, favorecía la formación de un estado de conciencia colecti-

va que desembocara en una unión nacional verdadera y duradera –implícita en su nombre, Unión Nacional Sinarquista–. No pasó desapercibida para otras fuerzas conservadoras del país que intentarían aprovecharse de su gran arrastre. Dicha posibilidad no dejó indiferente al gobierno de Cárdenas, quien propició la formación y el desarrollo de milicias rurales, conocidas como reservas rurales o reservistas, que persiguieron, hostigaron y provocaron a los miembros de la UNS, y que ambos –el ejército federal y los campesinos– condenaron con energía.

No hay que perder de vista que la capacidad de reclutamiento en el mundo rural así como la ambigüedad de su realidad, intensificaron los temores, no sólo del gobierno, sino también de una parte de los conservadores y de los Estados Unidos, de que el sinarquismo se radicalizara. Era un canal para la expresión del descontento campesino. Como movimiento político moderno consiguió aprovecharse de la tradición campesina, católica y nacional, y convertirla en la causa de su defensa. El sinarquismo, en realidad, le daba algo al campesino: una condición, una posición ante sus propios ojos y los de sus vecinos; la posibilidad de ser alguien, de pertenecer a una sociedad que hasta entonces no le había aportado nada y, mucho más aún, la de ser y convertirse en mártir. (366)

El auge del movimiento sinarquista fue proporcional a los vicios y carencias de la reforma agraria. Se dirigía, principalmente, a todo el que tuviera motivos de descontento y que con frecuencia era víctima de la reforma (pequeños propietarios, peones acasillados), pero también a quienes, habiendo sido beneficiados, se sentían muy poco satisfechos por lo obtenido. (367)

La política agraria, caracterizada durante el sexenio del general Cárdenas por una aceleración de los repartos de tierras de productividad, vigorizó el sistema ejidal en las zonas más ricas del país; pero donde las tierras eran pobres empezó a resentir la necesidad de que se atendieran en mayor medida, como complemento de las dotaciones, las facilidades de riego y de créditos. El movimiento sinarquista […] fue el resultado de las difíciles condiciones para la agricultura sobre todo en las tierras en el

centro del país, las más densamente pobladas y menos susceptibles de planeación del riego. (368)

En la concepción sinarquista esto no era sino la manifestación fehaciente de lo ajeno del sistema para el mundo rural que se le había impuesto. Se trataba de una empresa política que buscaba la división y el control de los campesinos; la creación e intensificación de antagonismos, en especial de aquellos que oponían a ejidatarios con pequeños propietarios, comuneros y arrendatarios. El ejidatario estaba atado al Estado a través de la parcela de tierra que tenía en usufructo, pero que no poseía. Para protegerlo, se crearon las reservas rurales. Con demasiada frecuencia se dieron violentos enfrentamientos entre reservas rurales y campesinos sinarquistas. La agresividad de los primeros no tenía otra razón que la efectiva penetración sinarquista en los ejidos, que ponía en riesgo, desde dentro, su estructura política y que constituía un desafío real a la posición y autoridad de los caciques y, lo que era más serio, del mismo PRM. (369) El sinarquismo se había infiltrado y hacía una advertencia a los campesinos: "Ejidatario, tus enemigos, no quieren que seas el dueño absoluto de la tierra que has recibido, es por eso que dicen que deben combatir al sinarquismo. La UNS lucha porque seas el dueño absoluto de la tierra porque obtengas una escritura definitiva". (370)

El discurso sinarquista tocaba de modo directo la mente del campesino: "Campesino: la revolución te ha traicionado. La tierra no es de quien la trabaja, no es tuya. Tú no eres libre. No se te entrega, a pesar de que la has comprado con tu sangre [...]". (371)

Defensa de la pequeña propiedad

El tema del reparto de tierra y el de la educación están relacionados de forma íntima. Más aún con la orientación nacionalista con que se ejecutó al acatar simple y sencillamente lo que mandaba el artículo 3º en relación con impartir la educación

socialista o no socialista. Ante esta propuesta, el niño debía aprender el sentido de la colectividad y poder enfrentarse al mundo moderno cuando creciera, por medio de la lectura y la escritura. (372)

Los sinarquistas consideraban que, dado que en el sector agrario residía el porcentaje mayor de la población activa, la agricultura tendría que ser la prioridad número uno del gobierno, quien debería dedicar todos sus esfuerzos para resolver su problemática. Insistían en que el sector agrario debería convertirse en una fuente de desarrollo, que el país adoptara la autarquía y dejara de depender del flujo de capital extranjero que lo colocaba bajo el control del exterior y era destructor de la armonía prevaleciente.

México era un país que poseía recursos inexplorados, sobre todo en tierras en el norte y la costa del Pacífico, los cuales estaban a la espera de los medios para rendir su uso eficiente. En línea con este argumento, los sinarquistas afirmaban sin tapujos que cada mexicano tenía el derecho de cultivar su propia parcela del suelo nacional, asignación que tenían como "una condición para la libertad de todos", y, con más exactitud, de cada familia, puesto que "la constitución del patrimonio de la familia campesina descansa en la propiedad de la tierra". (373)

El concepto "sinarquista" era uno de individualismo total que no era otra cosa que libertad. Entiéndase que éste se debe contraponer a la "esclavitud" que planteaba el ejido como forma imperfecta de propiedad. (374) Para el sinarquismo, el deseo fundamental era que aquél se convirtiera en propiedad individual. De ahí el atractivo para la masa campesina y el desafío evidente para el programa y la ideología cardenistas: "[S]acude el yugo, ya es tiempo que seas libre, ya es tiempo que sepas que existe la UNS que pugna porque tú seas verdadero dueño de tu tierra, porque seas hombre digno y responsable de tus actos, porque tengas un patrimonio para tus hijos y porque puedas

mandarlos a la escuela que escojas para que sean mexicanos". (375)

El sinarquismo se oponía al ejido por ser una forma imperfecta de propiedad, y más aún al reparto agrario en sí. Lo que ahora se tenía que hacer era distribuir parcelas dentro del ejido, como un paso inicial en la dirección de la propiedad individual y absoluta que le permitiera a cada individuo ser independiente del Estado y de las instituciones de crédito, de manera que pudiera poseer el producto de su trabajo y se beneficiara de la independencia económica, lo que constituía la base de todas las libertades: "Sólo la pequeña propiedad debe de ser sagrada, el sinarquismo se opone al despojo de los pequeños propietarios a quienes se empobrece en beneficio del Estado". (376)

Es evidente el rechazo a la reforma agraria cardenista, pues ésta implicaba subordinación del campesino al gobierno. La creación de ejidos colectivos era perjudicial a la producción, destruía la iniciativa individual, favorecía el caciquismo. La propiedad privada no debía abolirse, sino repartirse con mayor equidad. El problema del sector agrario no estaba en la propiedad privada *per se*, sino más bien en su uso o, en palabras de un connotado jefe sinarquista, en su "abuso". (377) El sinarquismo se declaraba como "la ideología del pequeño propietario"; esto fue lo que le aseguró el éxito y le ganó los miles de seguidores, especialmente en el Bajío. Logró movilizar a los campesinos y buscó también convertirse en una fuerza alterna que diera solución a sus demandas y promoviera con éxito el mejoramiento de la economía nacional. Esta política tendría el empeño de encauzar las demandas del campesinado y, a fin de cuentas, tomar el control del campesinado que hasta el momento estaba en las manos de las organizaciones estatales. (378)

Sinarquismo y educación socialista

La enmienda al artículo 3º de la Constitución de 1934, que establecía la educación socialista, desató una fuerte indignación entre los círculos católicos. Para el sinarquismo, el tema de la educación estaba en el centro de sus reclamos. Era obvio el carácter anticlerical de la enmienda y una medida más en la política persecutoria a la Iglesia. Tenía como objetivo formar una nueva generación por completo alejada de los valores espirituales de la fe católica y de las enseñanzas de la Iglesia. (379) La desaprobación del sinarquismo era absoluta. Afirmaba que el artículo 3º era inconstitucional, por ser contrario al espíritu y la letra de la Constitución; antimexicano, por ir en contra de la tradición católica del pueblo; opresivo, por negarle el derecho a los padres a establecer escuelas conforme a su religión y, retrógrado, por defender, proclamar y malinterpretar el socialismo.

La obligación y el derecho de educar correspondían directamente a los padres. Para que el orden social no sufriera alteración debía existir una absoluta armonía entre los actores que contribuían a la educación: la familia, la escuela y el Estado. Este último no debía monopolizar la enseñanza ni coaccionar a los padres a ir en contra de sus deberes de conciencia:

> [L]o que está haciendo el gobierno con la educación socialista, con el monopolio de la instrucción […] es arrancar del corazón de los niños la religión y la moral cristiana; quieren convertirlos en ateos y en comunistas para explotarlos cuando sean grandes […] Como no han podido convencer a la gente grande para que se haga a sus ideas erróneas, ahora tratan de arrastrar a los niños, a los pequeños que, como no pueden defenderse, creen que serán fácil presa de sus falsas doctrinas. (380)

La advertencia al padre de familia era incontrovertible: la perversión era la meta final de la educación socialista; por consiguiente, ésta tenía que ser eliminada. La educación que contemplara la Constitución tenía que conformarse al derecho natural. El sinarquismo abogaba por una política de armonización y complementariedad entre la actividad educacional de la Iglesia y la del Estado. La educación tenía que ser religiosa e impartida en forma privada, respaldada con subsidios gubernamenta-

les. El objetivo era promover la cultura para poner término al servilismo político y conducir a la nación a que alcanzara los valores espirituales más elevados. (381) El Estado debía proteger y velar, no sustituir ni absorber, el derecho de la familia. Cualquier aspiración que tuviera que poner lineamientos generales para la educación personal de los niños o para controlarla de algún modo, era injusta e ilegal por ser violatoria del derecho natural. La educación tenía que ser religiosa, para considerar al hombre en su integridad espiritual y para ser formativa, no destructiva. La crítica sinarquista se derivaba de un profundo sentimiento antirrevolucionario que encontró eco en vastos sectores de la población que desaprobaban las tesis oficiales, así como los abusos y los excesos de los maestros.

En realidad, muchos maestros tenían la tendencia a confundir la capacitación socialista con el anticlericalismo. La vaguedad del precepto provocó un cambio en el papel del magisterio, puesto que, al trazarse como meta posible la socialización de los medios de producción, la enseñanza adquirió los rasgos de un arma política. Se confundió la eliminación del analfabetismo con el alistamiento político de izquierda. El presidente Cárdenas realzaba la obligación social del docente: “La misión del maestro no debe limitarse a los confines del salón de clase, en el ámbito social, esa misión requiere de su colaboración para la realización absoluta del programa de la revolución”. (382)

Las poblaciones campesinas se rebelaron contra ellos en muchas partes del país. Siguieron el consejo del bajo clero y de los sinarquistas, quienes los instaron a no enviar a sus hijos a los establecimientos oficiales. (383) Los maestros se jugaban la vida al enseñar el socialismo y, en especial, en la defensa que hacían de las demandas populares. La tensión desató actos de violencia y de crueldad, como el cortarles las orejas a los docentes, cuando no eran linchados.

La necesidad de una reorientación en la educación pública se hacía cada vez más urgente y planteaba un serio dilema para el cambio de administración. La división de la opinión pública respecto al significado y alcance de la educación socialista estaba desembocando en una peligrosa fuente de disensiones. Tocaría a la administración del presidente Manuel Ávila Camacho emprender una nueva reforma del artículo 3º, que removiera las trabas para que la iniciativa privada pudiera colaborar en las tareas educativas. (384)

La sucesión presidencial de 1940

La sucesión presidencial de 1940 constituía un momento muy delicado para el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas, en virtud de que su política había despertado gran descontento e impopularidad en una parte de la opinión pública y de que el movimiento sinarquista se había convertido en una fuerza de oposición real y desafiante.

Es importante recalcar la influencia que tuvo la UNS en las elecciones, ya que, al contrario de la disolución que tuvieron los grupos y partidos creados para la circunstancia, el movimiento sinarquista era, en 1940, un movimiento de masas organizado a la perfección.

Si bien Cárdenas optó por designar como su sucesor, no al que compartía sus ideas extremistas, el general Francisco J. Múgica, sino a un moderado y centrista, el general Manuel Ávila Camacho, la oposición de derecha tenía en el general Juan A. Almazán un candidato muy popular, en especial entre las clases medias urbanas y el campesinado. Contaba, significativamente, con el apoyo de gran parte de los católicos, inclusive de las huestes sinarquistas. (385)

Esta situación representaba una verdadera amenaza no sólo para Cárdenas sino para el sistema político mexicano que se venía consolidando bajo el partido oficial (PRM), autonombrado

defensor e intérprete de las demandas populares del pueblo mexicano.

Todos los descontentos y opositores esperaban la victoria de Almazán en la elección presidencial. En ese contexto, el movimiento sinarquista disponía de una carta lógica: apoyar esa candidatura. Su fuerza política, fundamentada en un programa de arraigo en una extensa parte del territorio nacional, así como en un número significativo de adherentes, la convertía en un aliado potencial de peso de las fuerzas de oposición. Unirse a la campaña de Almazán cambiaría, ni duda había, el peso de la balanza. Sin embargo, los jefes sinarquistas se encontraron ante este dilema: o abandonaban el carácter no-político del movimiento y de rechazo a la democracia partidista y apoyaban la candidatura de Almazán, corriendo el riesgo de lanzar a sus tropas en una rebelión armada si el PRM desconocía el triunfo de la oposición, o mantenían su actitud no-política tradicional, lo que equivalía a hacerle el juego a Ávila Camacho. Por un lado, si seguían el primer camino y rehusaban emprender la violencia –pues estaban convencidos de que el gobierno no aceptaría perder– se exponían a perder sus hombres luego de las elecciones; por el otro lado, si daban la orden de abstenerse en los comicios, se enfrentarían a la opinión de los militantes y, por lo tanto, también corrían el riesgo de verlos partir.

El gobierno necesitaba lograr la neutralidad de este inquietante movimiento para garantizar una sucesión pacífica. En realidad, Ávila Camacho no esperaba obtener el apoyo de los sinarquistas, pero, si pudiera conseguir su neutralidad, el frente almazanista quedaría roto y se evitaría una rebelión campesina. (386)

La verdadera posición de la UNS respecto a las elecciones fue el resultado de todas esas contradicciones; hasta el mismo día de los comicios, la ambigüedad caracterizó esta actitud. Sin embargo, ello permitió al jefe nacional, Manuel Zermeño, dar un

tour de force: entregar la neutralidad de la UNS a Ávila Camacho, con lo que mantuvo sus tropas y evitó que se fueran al monte.

Para poder justificar la neutralidad, la jefatura sinarquista se basó en su evaluación del contexto mismo de la Revolución mexicana; en ésta la anarquía y el fraude imperaban; por lo tanto, prevenían, ¿cómo era posible esperar la llegada de un gobierno honesto? Un cambio de presidente a la cabeza del gobierno no modificaría en nada las cosas. Puesto que el PRM y el gobierno no respetaban el voto popular, era inútil participar en la contienda electoral. Lo que se requería no era un cambio del hombre en la cima, ni una revolución que solamente instalaría en el poder a una nueva figura, (387) sino una transformación profunda que emanara del mismo pueblo. (388) Para que esta política fuera coherente, se debía exigir el mantenimiento sistemático de la abstención en las elecciones de 1940.

Si bien la prensa sinarquista era muy severa con Ávila Camacho, encomiaba a Almazán y apelaba a los sinarquistas a votar por él en las elecciones presidenciales; en términos generales, sin embargo, el movimiento fue consistente con su decisión. Nunca dio indicaciones de que apoyaría a uno u otro de los candidatos. (389) Se repitió con insistencia que la UNS no era un partido político, que no postularía candidato propio y que no sostendría ni a Almazán ni a Ávila Camacho. (390)

Durante 1939 y hasta febrero de 1940, los jefes de la UNS hicieron una diferencia entre la posición del movimiento y la actitud individual de cada miembro. Las denuncias de fraude y la afirmación de principios se acompañaban, de modo paradójico, de un llamado a los sinarquistas a que ejercieran su derecho al voto.

Un cambio importante de actitud ocurrió a principios de 1940. En apariencia se seguía con la misma postura, pero ya no

se hacía ninguna alusión a votar; más bien al contrario, se repetía con énfasis que votar era inútil dadas las circunstancias existentes en ese momento. (391)

Solamente cinco días antes de las elecciones se dio sin equívocos la posición del movimiento: se pidió a los sinarquistas que se abstuvieran de votar por cualquiera de los candidatos; que si alguno quisiera ejercer su derecho cívico, lo hiciera por un candidato no inscrito y que los jefes y personalidades sinarquistas de cada lugar no fueran a votar, bajo ninguna circunstancia. (392)

¿Cómo se dio este cambio de postura? En el periodo mencionado, la jefatura del movimiento cedió a sus simpatías por Almazán. Tanto la dirección de la Base como el líder nacional de la UNS, Manuel Zermeño, entraron en contacto con este último, para negociar las condiciones de un posible apoyo a su candidatura. No obstante la simpatía personal que Almazán les inspiraba, los dirigentes pronto advirtieron que no podrían esperar nada de él. Decidieron, entonces, sin comprometer al movimiento, dejar que cada miembro escogiera por sí mismo, sabiendo muy bien que lo haría por el candidato de oposición.

El gobierno de Cárdenas era consciente del significado de un ulterior apoyo del movimiento sinarquista a la candidatura almazanista. Intentó, por varios medios, no todos legítimos, contrarrestarla. En un acuerdo secreto, en febrero de 1940, entre el jefe sinarquista, Manuel Zermeño, y el secretario de Gobernación, Miguel Alemán, la UNS se comprometió a obtener la abstención de sus seguidores a cambio de la promesa gubernamental de dar títulos a las parcelas ejidales en manos de sinarquistas. (393) Este acuerdo se mantuvo secreto por ambos bandos; de lo contrario, se hubiera considerado como un acto de incalificable traición. No obstante, no fue respetado por el gobierno.

En los días posteriores a la elección la situación era algo confusa; la UNS enfrentaba un problema muy serio: la negativa del PRM a reconocer el supuesto triunfo de Almazán amenazaba con provocar un levantamiento armado inminente. (394) Ante este peligro, el jefe nacional mantuvo una posición resuelta e inequívoca: "No Revolución", había declarado con insistencia desde el comienzo de la campaña presidencial, y había suspendido la realización de reuniones públicas en todo el país mientras persistiera el estado de agitación política.

El fracaso de Almazán y su retiro de la vida política, le dieron la razón a Zermeño y el movimiento; éste había enfrentado una seria amenaza de disolución durante la campaña electoral, pero ahora surgía con más vigor que antes, para continuar con su asombroso ascenso, impulsado por su nuevo jefe: Salvador Abascal. (395)

En definitiva, la UNS actuó durante las elecciones presidenciales como un aliado objetivo del gobierno de Cárdenas y le ahorró a México una rebelión armada cuyo éxito era dudoso.

Conclusión

La Revolución mexicana, después de los comicios de 1940, siguió un camino distinto al anterior. (396) La administración del nuevo presidente, Ávila Camacho, inició una era de moderación que contrastaba con nitidez de las intensas reformas sociales de Cárdenas. Paradójicamente, si bien la UNS tuvo un impacto notorio en este giro, con el paso de los siguientes años también experimentó –como las demás organizaciones de derecha– su propio decaimiento.

En efecto, la dirección que tomó la política moderada de Ávila Camacho tuvo un efecto similar en sus adversarios radicales. Quizá el cambio más importante realizado por la nueva administración haya sido la actitud del gobierno hacia la Iglesia y la religión. Este giro se vislumbraba desde septiembre de 1940,

cuando el presidente electo declaró que era creyente. Al hacer tal afirmación se convirtió en el primer presidente entrante, en muchos años, en expresar en público que tenía una creencia religiosa. (397) Esta actitud de cordialidad hacia la Iglesia prevaleció durante todo el sexenio.

En el otoño de 1941, la Iglesia empezó a demostrar confianza en el nuevo régimen y apareció otra vez en público. En el mes de octubre se celebró con gran pompa la canonización de la virgen de Guadalupe, patrona de México. A la celebración asistieron hasta militares en uniforme. A pesar de que la ley prohibía tales manifestaciones públicas, no hubo represalias oficiales como en años anteriores.

Esta nueva relación entre la Iglesia y el Estado fue precedida por un acuerdo de cooperación, entre el arzobispo y el gobierno, que sirvió para templar las relaciones, de tal suerte que se evitara que algún pequeño conflicto llegara a salirse de toda proporción. (398) El presidente Ávila Camacho pudo declarar, entonces, en 1942, que no había problema religioso en México.

Sin duda, el área de mayor conflicto entre la derecha religiosa y el gobierno era la de la educación socialista. Ésta había sido la causa fundamental de la formación de la Unión Nacional Sinarquista. Aunque la reforma al artículo 3° se había hecho en 1934, la legislación correspondiente no fue proclamada de inmediato. No obstante, el gobierno cardenista procedió a implementarla por sus propios medios. (399)

Desde el comienzo de la administración de Ávila Camacho, los católicos lanzaron una campaña para modificar dicho artículo y abolir la educación socialista. (400) Durante el primer año se dio reconocimiento legal a la Unión de Padres de Familia, que había sido creada en 1917, inmediatamente después de que la Constitución fuera aprobada; a partir de entonces combatió durante años por la abrogación del artículo 3º. En todo este

tiempo, y en especial después del inicio del movimiento cristero, se alió con las organizaciones radicales de derecha. Al concederle el reconocimiento oficial, el Presidente daba un paso más en su política de moderación, que contribuyó al ocaso de la derecha nacionalista. (401)

En diciembre de 1941, el presidente envió al Congreso una nueva ley de educación que reemplazaba la versión de 1939. En ella se especificaba que toda alusión a la educación socialista contenida en la Constitución no debería de revestir un carácter antirreligioso. (402) La moderación general de la política educativa del gobierno tuvo un efecto favorable en otros sectores de la derecha.

El expresidente Portes Gil fue contundente al afirmar acerca de las políticas avilacamachistas: "Tan grande fue esa penetración [de la derecha], que constituyó no solamente una influencia decisiva en la administración pública, sino un cambio en la dirección y marcha de la Revolución Mexicana". (403)

---

300. Arthur Alonso, *Catholic Action and the Laity*, pp. 138-139.

301. Wilfrid Parsons, *Mexican Martyrdom: First-hand Accounts of the Religious Persecution in Mexico 1926-1935,* p. 142.

302. Antonio Rius Facius, *Méjico cristero*, p. 470; véase también Andrés Barquín y Ruiz, *Bernardo Bergöend, s. j.*

303. Alberto María Carreño, *Pastorales, edictos y documentos de monseñor Pascual Díaz*, pp. 343-350.

304. Alberto María Carreño, *El arzobispo de México, Exmo. Sr. Dr. don Pascual Díaz y el conflicto religioso*, p. 95.

305. "Instrucción y exhortación que el Delegado Apostólico dirige a los católicos mexicanos. México, 12 de febrero e 1932", reproducida en Consuelo Reguer, *Dios y mi derecho*, t. iv, p. 19.

306. Pío XI, *Acerba animi: sulla persecuzione della chiesa in Messico*.

307. *Idem*. "Ai Nostri diletti figli messicani raccomandiamo di tutto cuore l'unione più intima con la Chiesa e la sua Gerarchia, da prestare con la docilità agli insegnamenti e alle direttive di essa. Non tralascino occasione di ricorrere ai Sacramenti, fonti di grazia e di virtù; s'istruiscano nelle verità religiose; implorino da Dio misericordia per la loro sventurata Nazione e sentano l'obbligo e l'onore di cooperare all'apostolato sacerdotale nelle file dell'Azione Cattolica".

308. Así sustentaba el procurador general de la República, Lic. Emilio Portes Gil, la expulsión:

"La Procuraduría General de la República hizo ayer a la prensa de la Capital las siguientes declaraciones, relacionadas con la expulsión del Delegado Apostólico, señor Leopoldo Ruiz y Flores:

"De conformidad con el artículo 33 de la Constitución General, el C. Presidente Substituto Constitucional de la República acordó la expulsión del señor Ruiz y Flores, que se hace llamar Delegado del Estado del Vaticano, fundándose en que dicho señor, como agente de un gobierno extranjero, venía desde hace algún tiempo provocando serias dificultades en el país. Tales actividades quedaron plenamente comprobadas por las autoridades judiciales que instituyen el proceso en contra de los autores y cómplices del asesinato perpetrado en la persona del señor General Álvaro Obregón, y como el mencionado señor Ruiz y Flores seguramente sería el conducto para cumplir las disposiciones francamente sediciosas contenidas en la encíclica Acerba Animi, expedida por el Vaticano, que publica la prensa de hoy, el señor Presidente de la República no podía permitir que, a ciencia y paciencia de las autoridades, continuara este señor desempeñando una misión flagrantemente violatoria de nuestras leyes y contraria a la paz y tranquilidad públicas.

"El señor Ruiz y Flores perdió la nacionalidad mexicana de acuerdo con lo dispuesto por el artículo 37 de la Constitución Mexicana, en virtud de que se sirve oficialmente de un gobierno extranjero, como es el Vaticano, que, conforme a su Constitución, promulgada por el Papa el 7 de junio de 1929, constituye una potencia extranjera". *El Universal*, 5 de octubre de 1932.

309. Antonio Estrada, *Rescoldo*, trata con detalle la evolución de "la Segunda".

310. Juan Ignacio Padilla, *Sinarquismo: contrarrevolución*, pp. 85-87.

311. Leopoldo Lara y Torres, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, pp. 981 y 988.

312. *Ibidem*, p. 895.

313. Unión Nacional Sinarquista, "Hechos y causas que motivaron un cambio en la jerarquía secreta de la O. C. A.", p. 1.

314. James Wallace Wilkie y Albert Louis Michaels (eds.), *Revolution in Mexico: Years of Upheaval, 1910-1940*, p. 40.

315. Tzivi Medin, *El minimato presidencial: historia política del maximato (1928-1935)*, pp. 130-140; Guillermo Palacios, "México en los años treinta", p. 531; Arnaldo Córdova, *La política de masas del cardenismo*, p. 46.

316. Partido Nacional Revolucionario, *Plan Sexenal, 1934-1940*.

317. Gilberto Bosques, *The National Revolutionary Party of Mexico and the Six-Year Plan*.

318. Partido Revolucionario Institucional, *Historia documental*, t. ii: *PNR*, pp. 361-362.

319. J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America, a History of Politico-Ecclesiastical Relations*, p. 407; "Memorandum on the Religious Question in Mexico", FO 420/289. Enclosure núm. 57, 23 de febrero de 1937; Charles S. MacFarland, *Chaos in Mexico: the Conflict of Church and State*; Francis Clement Kelley, *Blood Drenched Altars*.

320. Leopoldo Ruíz y Flores, "A los católicos mexicanos" (30 de diciembre de 1934), San Antonio Texas, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, sección Gobierno, serie circulares, caja 14, expediente 114, ficha 1263. Véase también Joseph Ledit, *Le front des pauvres*, p. 74.

321. Hilda Muñoz, *Lázaro Cárdenas*, pp. 139-140.

322. "Al Episcopado, clero y católicos mexicanos", Instrucción del Excmo. Sr. Delegado Apostólico Leopoldo Ruiz y Flores, San Antonio, Texas, 12 de diciembre de 1934, Publicidad, S. A., San Antonio, Texas.

32324 "Carta Pastoral Colectiva que el Episcopado Nacional dirige a los muy Il. Cabildos, al Clero Secular y Regular, y a todos los fieles de la República, sobre los deberes cívicos de los Católicos", México, D. F:, 8 de septiembre de 1935, s. p. i., en Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, Sección: Gobierno, Serie: Cartas, Pastorales, Edictos y Circulares, Años: 1859-1975, Cartas, Pastorales Colectivas. Caja 7, Expediente: Año 1935.

324. *Idem*.

325. *Excélsior*, 2 de diciembre de 1934.

326. Adrian A. Bantjes. "Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De Christianization Campaigns, 1929-1940", pp. 87-120. Para la justificación marxista del ataque contra la Iglesia, véase Germán List Arzubide, *Práctica de educación irreligiosa. Para uso de las escuelas primarias y nocturnas de obreros*.

327. Carlos Alvear Acevedo, *Cárdenas: el hombre y el mito*, pp. 244-257; véase también Lyle C. Brown, "Mexican Church State Relations, 1933-1940", pp. 202-222; Albert L. Michaels, "The Modification of the Anti-Clerical Nationalism of the Mexican Revolution by General Lázaro Cárdenas and its Relationship to the Church-State Détente in Mexico", pp. 35-53.

328. Ramón Beteta (ed.), *Programa económico y social de México. (Una controversia)*, p. 210.

329. Carleton Beals, "Burning Saints in Mexico", p. 735.

330. Juan Simeón Vidarte, *Todos fuimos culpables*, p. 805.

331. Lázaro Cárdenas, *La unificación campesina*.

332. Moisés González Navarro, *La Confederación Nacional Campesina en la reforma agraria*, pp. 121-122 y 140.

333. *Ibidem*, p. 122.

334. Para los gobiernos que rigieron en dicho periodo, las cifras de hectáreas distribuidas y de ejidos dotados fueron, respectivamente: Plutarco Elías Calles, 301 587

ha y 1 667 ejidos; Emilio Portes Gil, 1 850 532 y 865; Pascual Ortiz Rubio, 1 492 308 y 1 041; Abelardo Rodríguez, 2 047 196 y 1 585; Manuel Ávila Camacho, 5 286 636 y 2 768, y Miguel Alemán, 3 129 285 y 1 726.

335. Salomón Eckstein, *El ejido colectivo en México*, p. 61. Véase también: James Wallace Wilkie, *The Mexican Revolution: Federal Expenditure and Social Change since 1940*, pp. 180-194; Clark W. Reynolds, *The Mexican Economy: Twentieth Century Structure and Growth*, p. 139.

336. Eckstein, *El ejido colectivo*, *op. cit.*, p. 64.

337. Frank Tannenbaum, "Lázaro Cárdenas", pp. 332-341.

338. Luis Cabrera, "Mi credo político y social", p. 310.

339. Antonio J. Bermúdez y Octavio Véjar Vázquez, *No dejes crecer la hierba… (El gobierno avilacamachista),* pp. 66 y 138; Luis Medina, *Del cardenismo al avilacamachismo*, p. 15.

340. Luis Miguel Rionda, "El cardenismo militante: Ignacio García Téllez", p. 4; John W. F. Dulles, *Yesterday in Mexico: A Chronicle of the Revolution, 1919-1936*, p. 626.

341. "Instrucción Pastoral del V. Episcopado Nacional dirigida a los obreros y campesinos de toda la República", México, 12 de junio de 1936, en Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, Sección: Gobierno, Serie: Cartas, Pastorales, Edictos y Circulares, Años: 1859-1975, Cartas, Pastorales Colectivas. Caja 7, Expediente: Año 1936

342. "Ocurso del Episcopado Nacional al Señor Presidente", México, 29 de septiembre de 1935, México, s. p. i., 1935, en Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, Sección: Gobierno, Serie: Cartas, Pastorales, Edictos y Circulares, Años: 1859-1975, Cartas, Pastorales Colectivas. Caja 7, Expediente: Año 1935.

343. El expresidente Plutarco Elías Calles pronunció un discurso el 21 de julio de 1934, que llegaría a conocerse como el "grito de Guadalajara", en el que se expresó sobre la reforma al artículo 3º de la Constitución, cuya discusión estaba en curso, y que culminaría con la introducción del proyecto de "educación socialista": "Pero la Revolución no ha terminado. Los eternos enemigos la acechan y tratan de hacer nugatorios sus triunfos. Es necesario que entremos al nuevo periodo de la Revolución, que yo le llamaría el periodo revolucionario psicológico; debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la Revolución. No podemos entregar el porvenir de la Patria y el porvenir de la Revolución a las manos enemigas. Con toda maña los reaccionarios dicen, y los clericales dicen que el niño pertenece al hogar y el joven a la familia; esta es una doctrina egoísta porque el niño y el joven pertenecen a la comunidad, pertenecen a la colectividad y es la Revolución la que tiene el deber imprescindible de apoderarse de las conciencias, de desterrar los prejuicios y de formar la nueva alma nacional". *El Nacional*, 21 de julio de 1934.

344. Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*, p. 140.

345. Servando Ortoll, "Los orígenes sociales del sinarquismo en Jalisco (1929-1939)", pp. 75-120.

346. Arthur P. Whitaker (ed.), *Inter-American Affairs, 1942*, ("Subversive Activities and Synarchism"), An Annual Survey, núm. 2, p. 27; Nathan L. Whetten, *Rural Mexico*, p. 67.

347. Sinarquía Nacional, *El Sinarquismo. Su ruta histórica. Ideario y postulados. Documentos*, pp. 37, 39-40.

348. *Manifiesto del Comité Organizador Sinarquista al Pueblo Mexicano*.

349. *Idem.*

350. Pablo Serrano Álvarez. "El sinarquismo mexicano: expresión conservadora de la región centro-oeste: síntesis de su historia", p. 136.

351. Unión Nacional Sinarquista, "Hechos y causas", *op. cit.,* pp. 8-9.

352. Mario Gill, *Sinarquismo: su origen, su esencia, su misión*, p. 142; *El Nacional*, 25 de agosto de 1941.

353. Allan Chase, *Falange: The Axis Secret Army in the Americas*, p. 150.

354. "The growth of the Sinarchist movement during the past few years has been one of the most startling revelations in Mexican life. There has probably never been in the history of the republic a more thoroughly popular movement, popular in the sense that without money, without organization, without experience and without pressure, thousands of peasants were brought together in a powerful and well defined movement". Richard Pattee, "The Political Scene in Mexico: Sinarchism", pp. 489-490.

355. Padilla, *Sinarquismo: contrarrevolución*, *op. cit.,* p. 143.

356. Anne-Marie Leinert, "El sinarquismo en los años 30 y 40".

357. "Nadie, ningún mexicano, como no sea servidor de la Quinta Columna […] puede afirmar [los] principios políticos [del sinarquismo]". Vicente Lombardo Toledano, *¿Educación científica o educación sinarquista?*

358. William Eugene Shiels, "Mexicans Organize for a New Order", pp. 36-37; Salvador Abascal, "Historia del sinarquismo", p. 47.

359. "[S]inarchism unquestionably has an enormous following among the masses. Its strength rests precisely among the great masses of the peasantry, who have been strongly influenced by its social teachings. It is possibly, also, a reaction against the commonplaces and rhetoric of the Mexican Revolution […]". Pattee, "The Political Scene", *op. cit.*, pp. 489-490.

360. José Ignacio Padilla, "Por una democracia amable", p. 4.

361. Whetten, *Rural Mexico*, *op. cit.,* pp. 188 y 487.

362. Francisco Gómez Jara, *El movimiento campesino en México*, p. 143.

363. Córdova, *La política de masas, op. cit.,* pp. 97-101.

364. Emilio Portes Gil, *Autobiografía de la Revolución mexicana*, p. 639.

365. Enrique L. Prado, "Sinarquism in the United States", p. 99.

366. Margaret Shedd, "Thunder on the Right in Mexico. The Sinarquistas in Action", p. 420.

367. Bermúdez y Véjar Vázquez, *No dejes crecer, op. cit.,* p. 43.

368. *Ibidem*, p. 18.

369. Ing. Manuel L. Palmer (Delegado de Promoción Ejidal, Secretaría de Agricultura) a Director de Organización Agraria: "Informe sobre la situación en Ario de Rosales, Michoacán", México, D. F., 30 de julio de 1941, agn, Ramo Presidentes, Ávila Camacho, Expediente No. 542.1/34, Folio No. 48680.

370. Abascal, "Historia del sinarquismo", *op. cit.,* p. 46.

371. Fabián Carpio, "Campesino, 'la Revolución te ha traicionado'".

372. Rogelio Javier Escamilla Torres, *La formación de una nación y el sinarquismo de Michoacán, 1920-1941*, p. 116.

373. *El Sinarquista*, núm. 47, época ii, 11 de enero de 1940, p. 4

374. *El Sinarquista*, núm. 20, época ii, 22 de junio de 1939.

375. *Apud* Pablo Serrano Álvarez, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1832-1951)*, p. 63.

376. *El Sinarquista*, núm. 75, época ii, 1 de agosto 1940, pp. 1-4.

377. Salvador Zermeño y Pérez, "El sinarquismo único".

378. El 31 de diciembre de 1942 se aprobó un nuevo código agrario que fue publicado en el Diario Oficial el 27 de abril de 1943. Éste reformaba el Código Agrario del 23 de septiembre de 1940. En su exposición de motivos establecía "la necesidad de armonizar el ejido y la pequeña propiedad". En su tercer informe de gobierno, el presidente Ávila Camacho explicaba sus lineamientos: "Reglamenta la expedición de los certificados de derechos agrarios, de los títulos de parcela y de los certificados de solar urbano, mediante los cuales se logra protección completa de todos los derechos que corresponden al ejidatario, tanto en las tierras de labor como en la zona urbana [...] Por lo que toca a la propiedad inafectable, le reconoce las garantías constitucionales que la amparan, consignando reglas precisas que definen y delimitan los legítimos derechos de las comunidades campesinas [...] Admite la pequeña propiedad ganadera y se le dan garantías análogas a las de la pequeña propiedad agrícola". Manuel Ávila Camacho, "III Informe de Gobierno", p. 202.

379. "For the socialized state, as the term is understood in Mexico, does not simply mean that parents are forbidden to entrust their children to schools in which the teaching of religion and of morality is considered essential. It means, rather, that the child is to be subjected in school and at home to masters who have been trained to erase from the youthful mind every trace of religion, and of morality based upon religion", en "Editorials", *America*, vol. lxii, núm. 20, 13 de enero de 1940, p. 379.

380. Unión Nacional Sinarquista [Roberto Velázquez Olivares], *Pedro Sinarquista. Novela popular histórica de la Unión Nacional Sinarquista*, p. 46.

381. Sinarquía Nacional, *El Sinarquismo*, *op. cit.,* p. 133.

382. *El Universal*, 5 de agosto de 1939.

383. Padilla, *Sinarquismo: contrarrevolución*, *op. cit.,* pp. 76-79; James A. Magner, "Education in Mexico is Monopolizad by Marxist State. Program Aims to Make Children Scoffers of Religion", pp. 418-419. "Como algunos padres de familia se dieron cuenta de que tratan de corromper a sus hijos con toda clase de inmoralidades y de que están impartiendo lo que llaman la 'Educación sexual' […] ya no los mandan a la escuela y, siendo muchas sus necesidades, prefieren llevarlos a las faenas del campo para que les ayuden en lo que permitan las fuerzas de los pequeños. Esta actitud de defensa de los padres de familia fundada en la salvaguarda de sus hijos y en el derecho natural que tienen para protegerlos y para darles la educación que crean conveniente y conforme a sus principios cristianos, ha dado lugar a que los [persigan y encarcelen]". Unión Nacional Sinarquista, *Pedro Sinarquista*, *op. cit.,* p. 45.

384. Bermúdez y Véjar Vázquez, *No dejes crecer*, *op. cit.,* pp. 106-107.

385. Almazán se pronunció por dar a los agraristas los títulos de sus parcelas y, aunque no era un católico devoto, defendió la libertad de enseñanza por la que abogaban los católicos; con esto se ganó el apoyo de ambos sectores. Véase Luis Medina, "Origen y circunstancia de la unidad nacional", p. 113.

386. Harold Davis, "The Enigma of Mexican Sinarquism", p. 413.

387. Véase *El Sinarquista*, núm. 21, época ii, 30 de junio de 1939, pp. 1-4; *Id.*, núm. 28, época ii, 17 de agosto de 1939, pp. 1-4; *Id.*, núm. 31, época ii, 7 de septiembre de 1939, pp. 1-4; e *Id.*, núm. 36, época ii, 12 de octubre de 1939, pp. 1-4.

388. *El Sinarquista*, época ii, 5 de septiembre de 1940; Gill, *Sinarquismo: su origen, op. cit.*, p. 134.

389. Luis González y González, *Los días del presidente Cárdenas*, p. 298.

390. *El Sinarquista*, núm. 51, época ii, 1 de febrero de 1940, p. 2.

391. Manuel Zermeño al Comité Regional de Ario de Rosales, 10 de junio de 1940, inah, Serie uns, Microfilm núm. 28 [11.7.28].

392. uns, Circular núm. 16, 2 de julio de 1940, *apud* Héctor Hernández García de León, *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*, p. 189.

393. Ariel José Contreras, *México 1940: industrialización y crisis política*, p. 168. "En 1942 se modificó el Código Agrario que favoreció el desarrollo de la pequeña propiedad en detrimento del sistema ejidal, principalmente del ejido colectivo tan apoyado durante el cardenismo; al mismo tiempo se redujo en forma importante el apoyo a las organizaciones de masas. Las aspiraciones de miles de campesinos por obtener tierras, créditos accesibles, o de legalizar su propiedad, se toparon con la lentitud de un aparato burocrático que bien pronto enfriaba las esperanzas de obtener una solución satisfactoria". "Nuestro siglo - La unidad nacional y el Congreso de la

Unión”, <http://www.diputados.gob.mx/museo/s_nues7.htm>. Consultado el 26-11-2011.

394. Respecto a la posibilidad de una rebelión armada véase: Cónsul General Rees to Viscount Halifax, fo 420 292 [A/2619/359/26], México, 3 de mayo de 1940; para las declaraciones de Almazán después de las elecciones, véase *The New York Times*, 3 de septiembre de 1940.

395. Padilla, *Sinarquismo: contrarrevolución*, *op. cit.,* p. 184. El texto de la renuncia de Almazán a la presidencia, en Juan Andreu Almazán, *Memorias del General… Informes y documentos sobre la campaña política de 1940*, pp. 137-139.

396. Albert L. Michaels, “Las elecciones de 1940”, p. 134.

397. Revista *Hoy*, 21 de septiembre de 1940, *apud* Bernardino Mena Brito, *El PRUN, Almazán y el desastre final*, pp. 142-147; Medina, “Origen y circunstancia”, *op. cit.,* p. 114.

398. *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, julio de 1942, p. 524.

399. Medina, *Del cardenismo al avilacamachismo*, *op. cit.,* p. 347.

400. Una lista de peticiones de reforma al artículo 3° se puede ver en “Solicitudes de reforma al Artículo 3° Constitucional”, agn, Ramo Presidentes, Ávila Camacho, expediente núm. 534/10, expediente núm. 18.

401. Ledit, *Le front des pauvres*, *op. cit.,* pp. 76-77; Medina, *Del cardenismo al avilacamachismo*, *op. cit.*, pp. 360-362.

402. Medina, *Del cardenismo al avilacamachismo*, *op. cit.*, pp. 358-365.

403. Portes Gil, *Autobiografía de la Revolución mexicana*, *op. cit.*

6. **Cuando una sociedad secreta se manifiesta con violencia ante sus antiguos aliados. De Tecos, jesuitas, clérigos y políticos, etcétera**

Fernando M. González

Introducción

Hablar de sociedades secretas como si fueran un objeto de estudio evidente, que volvería equivalentes al conjunto de éstas, sería una de las primeras cuestiones a dilucidar en nuestras discusiones futuras entre colegas. Ello porque la noción y funciones del secreto son polivalentes, y éste se ejerce en diferentes tipos de organizaciones y de diversas maneras. Segunda cuestión, trabajar dichas sociedades como si tuvieran una consistencia recortable fuera de todo contexto; es decir, como si flotaran en una zona indeterminada, tal como las "instituciones totales" de las que habla E. Goffman, nos conduciría "en línea directa" a una simplificación de nuestros objetos de investigación.

Por ello, considero que sería necesario mantener la tensión entre la pretendida solidez de nuestro múltiple objeto, denominado "sociedades secretas", y sus relaciones con otras instancias y contextos, que nos colocan en una zona más fluida y menos precisa. Si bien es cierto que podemos establecer con cierta pertinencia que éstas poseen sus jerarquías, rituales, lenguajes, tipos de iniciación, centralización, compromisos afectivos, etc., creo que simultáneamente deberíamos tratar de rescatar su singularidad y, por lo tanto, historizarlas.

Cuando me refiero a Tecos y jesuitas, además de conservar el plural en ambas organizaciones, me parece que el encuentro entre ambas alude a ciertas analogías y grandes diferencias. Sostener, por ejemplo, que la Compañía de Jesús, por sus características, se inclinaría a la formación de sociedades secretas, es "adelantar vísperas". Bastaría comparar dos momentos históricos muy próximos, como los tiempos del conflicto armado deno-

minado la "Cristiada" y la inmediata "poscristiada", para hacerse una idea de lo aventurado de esta afirmación. En los tiempos de aquélla, la denominada sociedad secreta de la U –o Unión de Católicos Mexicanos o Unión del Espíritu Santo, cuya fundación en la capilla del seminario de Morelia se remonta al 25 de mayo de 1915– (404) fue cuestionada, un poco antes del conflicto armado, por los asesores jesuitas de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa –fundada en marzo de 1925–, la cual pretendía coordinar la lucha armada, en contra de las intenciones de los miembros de la U. Estos últimos, en efecto, tuvieron una injerencia fundamental en la guerra.

Sin embargo, no solo los jesuitas y los miembros de la Liga pusieron en entredicho la dirección estratégica de la lucha, sino el secreto que envolvía a esta organización. Porque de alguna manera distinguían entre el secreto férreo que guardaban los miembros de la U y la clandestinidad de los "ligueros" a la que los había compelido el conflicto armado. El juramento de guardar silencio acerca de la existencia y de la pertenencia a la U, al parecer, incidía de modo diferente en el tipo de inserción que la simple clandestinidad. Este tema implicaría un desarrollo aparte.

En la década de los treinta, algunos miembros de la Compañía de Jesús promovieron en Guadalajara una sociedad secreta conocida como los Tecos, e incluso dejaron prosperar, en el entonces Distrito Federal, a otra denominada los Conejos. Y no por fuerza la Compañía en su conjunto estuvo de acuerdo, (405) lo cual muestra que el cambio de contextos replantea posiciones políticas y estrategias. Justo dedicaré estas reflexiones a una parte de esta colaboración de los jesuitas con los Tecos.

Una última acotación, antes de comenzar a describir el caso aludido. Hago mías las palabras del historiador Pierre Nora cuando afirma: "el secreto no es públicamente secreto sino en los sectores en los cuales se repliega. No se habla de secreto sino

cuando de manera virtual ha desaparecido”. Y más adelante, refiriéndose a la sociedad liberal que presume y promueve la transparencia y la libre circulación de la palabra, concluye de esta manera: “[dicha sociedad] no cesará jamás de secretar el secreto”. (406)

Los “arreglos de junio de 1929”, una manera de continuar la guerra por otros medios. Algunos de sus efectos

> La revolución no ha terminado. Los eternos enemigos la acechan y tratan de hacer nugatorios sus triunfos. Es necesario que entremos al nuevo periodo de la revolución que yo llamaría el periodo revolucionario psicológico. Debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la revolución […] pertenecen a la colectividad. (407)

Esta manera de plantear la continuación de la guerra por otros medios, si bien no hace olvidar del todo el lenguaje militar, tiene el mérito de circundar el terreno en el cual se pretende continuar la lucha entre la *revolución* y la *reacción*, según los dicotómicos términos utilizados por el expresidente de la República, y todavía hasta ese momento en funciones de “jefe máximo”. Se trata, para él, de abandonar el campo de batalla con balazos y muertos incluidos, y reabsorberlo hasta donde sea posible en el territorio educativo a través del apoderamiento de las conciencias. Se trata, asimismo, de un proyecto que se pretende totalizador.

Para el fundador de lo que sería el Partido Revolucionario Institucional (PRI) parecen no existir los ciudadanos sino sólo las masas o las almas a ser conquistadas por el proyecto de la Revolución con mayúsculas. Calles funda el futuro PRI, entre otros motivos, por el efecto provocado por el asesinato del caudillo revolucionario institucional, Álvaro Obregón, a manos de un católico imbuido de la doctrina tiranicida, en julio de 1928. Hecho sangriento que ligó indisolublemente el ala tiranicida católica con los futuros priistas, bajo el lema: “en el principio, fue el asesinato”.

Unos meses después de estas declaraciones del expresidente, y desde la otra orilla, un grupo de damas católicas, ya con el artículo 3º de la Constitución reformulado el 28 de octubre de 1934 –el cual comenzaba con estas palabras: "La educación que imparta el estado será socialista"–, se confrontaron con el obispo de Guadalajara, José Garibi Rivera, a quien le reprocharon su tibia posición frente a la promulgación del citado artículo, debido a que temían que, al dejar que la "educación socialista" se instalara sin mayor resistencia, se correría el riesgo de promover, según sus palabras, "la muerte del alma de los niños".

Dichas damas aceptaron las metáforas que les ofreció el jefe máximo y le respondieron "en espejo". Para ellas, en efecto, el conflicto con el gobierno se había desplazado hacia el terreno educativo, pero sobre todo al psicológico, hacia esa fortaleza denominada "el alma de los niños y jóvenes", la cual debería permanecer protegida de las contaminaciones "socialistas".

Los actores que participaron en esta reconfiguración del conflicto pertenecían tanto a la generación que vivió y sufrió la lucha armada y los llamados arreglos de junio de 1929, que pusieron fin a este tipo de guerra, así como a la joven generación poscristera. Asimilar la manera como la cúpula eclesiástica negoció la lucha con el gobierno sin consultar a los alzados no les iba a ser fácil a ambas generaciones. Las amargas y resignadas palabras emitidas por el general en jefe de los alzados, Jesús Degollado Guízar al entregar las armas, dan cuenta de ello:

> La Guardia Nacional desaparece, no vencida por sus enemigos, sino en realidad, abandonada por aquellos que debían recibir, los primeros, el fruto valioso de sus sacrificios y abnegaciones.
>
> ¡Ave Cristo, los que por ti vamos a la humillación, al destierro, [y] tal vez a una muerte [no] gloriosa…! (408)

Lo que comenzó a volverse claro para una buena parte de los militantes católicos, después de la derrota de las armas, fue que debían abandonar en definitiva el proyecto de la restauración

totalizante de un orden social cristiano, aunque las palabras de Calles no dejaban de turbarlos. Tenían que contar de ahí en adelante con esa herida, con esa división que se "instauró" desde los tiempos de las leyes llamadas "de Reforma", y se fue profundizando con el tiempo. Mas, para otros católicos, este duelo y representación "destotalizadora" no estaban ciertamente asumidos.

Una de las maneras de intentar suturar dicha herida profunda fue, para estos últimos, la creación de sociedades secretas. Éstas pulularían en la década de los treinta; tal es el caso de las Legiones-base, (409) los Tecos y los Conejos. Dentro de estas asociaciones se podía tener la casi certeza –aunque fuera al modo de las catacumbas– de que se vivía a plenitud en las aguas de un orden cristiano purificado de los peligros del pensamiento y las prácticas secularizadas, ya fueran éstas el socialismo, el comunismo o la supuesta gran conspiración judía. Pero estas sociedades no sólo fueron concebidas como puro reflejo defensivo para servir al otro espacio aludido: el alma de la juventud, sino como lugares desde los cuales infiltrarse y proyectarse en el mundo contaminado, jugando, a la manera de los espías, un doble juego, a la espera de que quizá algún día el cauce volvería a correr dentro de sus antiguos márgenes.

La sociedad secreta de la que describiré más adelante algunos aspectos, gracias a los libros que circulaban en esa década de los treinta del siglo pasado, como el de *Los protocolos de los sabios de Sion*, logró articular su proyecto local a un tipo de concepción que pretendía abarcar al grueso del mundo occidental. Lo que aparecía como demasiado restringido en su ámbito cotidiano logró compensarse expandiéndose en el imaginario. Una muestra de este tipo de concepción se encuentra plasmada, cuarenta años después, en la esquela que anunció la muerte del ideólogo y fundador de la sociedad secreta de los Tecos, Carlos Cuesta

Gallardo, escrita por uno de los hijos del líder civil de la Cristiada, Anacleto González Flores. Dice así:

> Carlos Cuesta Gallardo, hombre de gran fe católica […] fundador de una universidad que le sobrevive, derrotó en numerosas ocasiones a los enemigos de la humanidad con el lema "por el espíritu contra la revolución mundial". En gran acto de fe, se confesó en estado de suma gravedad con un sacerdote jesuita adversario. La lucha continúa, la que inició San Miguel Arcángel cuando arrojó a Lucifer y a la tercera parte de los ángeles rebeldes a las profundidades del averno. […] La lucha concluirá con la segunda venida de Cristo. (410)

Como se puede apreciar, la lucha se volvió no nada más mundial, sino cósmica. La esquela implicaría por sí sola un artículo, ya que condensa múltiples elementos y escalas, las cuales, por cierto, se recorren vertiginosamente. Por razones de espacio, no me detendré más en ella.

Esto que acabo de mencionar me servirá para tratar de relacionar más adelante, aunque sea de manera escueta, dos momentos violentos que dan en parte cuenta del origen de dos universidades ligadas al universo católico en Guadalajara, y más en específico a una porción de exalumnos del colegio jesuita, denominado Instituto de Ciencias, que las promovieron. Estos hechos instauran ya no sólo una fractura, sino una ruptura. El primero, ocurrido el 3 de marzo de 1935 y con saldo de tres muertos, cristalizó la ruptura con la universidad pública, que se proclamaba socialista, y aceleró la fundación de la primera universidad privada de la república: la Universidad Autónoma de Occidente (UAO, junio de 1935), y que dos años más tarde cambió de nombre por el de Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG, 1937). El segundo hecho ocurrió el 27 de mayo de 1958, y se refiere al asalto a mano armada a la incipiente universidad dirigida por la Compañía de Jesús, el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO, 31 de julio de 1957), hecho perpetrado por los miembros de la sociedad secreta de los Tecos y que sella la ruptura entre los antiguos

aliados que antes habían cooperado en la fundación y despliegue de la UAG.

Lo llamativo de este segundo conflicto es que se dio dentro de los grupos que, en principio, se podrían considerar como copartícipes de una lucha contra los considerados como socialistas y comunistas. Se puede afirmar que, en el periodo analizado, el campo católico se transformó debido a que, en la dicotomía inicial dentro del terreno educativo tapatío de los años treinta, un tercer elemento se puso en juego dos décadas después.

Para relacionar ambos hechos habría que aludir, entre otros, no sólo a ciertos sucesos que se fueron dando a lo largo de ese periodo, sino a las connivencias, tensiones, conflictos, apoyos y complicidades más o menos asumidos que permitieron el fraguado de una manera católica de enfrentar un periodo histórico en el México de la poscristiada, ligado en lo fundamental al campo educativo, que va del inicio de la década de los treinta a fínales de los sesenta.

Al igual que en los casos en los cuales se insiste en hacer visible una política estructural acerca de la vida sexual del clero católico, y más específicamente respecto a la pederastia, la cuestión de las denominadas sociedades "reservadas", "defensivas", "discretas" u "ocultas" –según las nombran los implicados–, suscitan pudores, olvidos, hemiplejias narrativas y ruptura de comunicación entre los actores, con tabúes de explicitación asumidos.

Y, de modo simultáneo, se produce un movimiento contrario en el caso que trato, ya que la información parece fluir, si se la busca, pero lo curioso es que quienes la poseen, salvo excepciones, parece que no la compartieron ni la comparten con los otros involucrados, como si cada uno se conformara con su parte de la versión de lo ocurrido. Es una forma de mantener la

cultura del secreto, incluso cuando ya no se está militando en dicha organización.

Los orígenes de la Asociación Fraternaria de Estudiantes de Jalisco o Tecos

> *Aquí, de una parte, nadie respeta el silencio y, de otra, se le respeta demasiado. [...] También callando puede hablarse.*
>
> Umberto Eco, *El nombre de la rosa*

Como ya adelanté, esta asociación, denominada coloquialmente como los Tecos, se creó hacia finales de 1933 –o a principios de 1934–, en el contexto de la pugna a que dio lugar la llamada educación socialista, y formaría parte consustancial de la UAO y de la UAG.

Esta sociedad secreta se convirtió, muy pronto, en la más pública de la ciudad de Guadalajara, hecho no exento de paradoja, ya que fue exhibida sin pudor en diciembre de 1940 por un joven de unos 16 años que perteneció a ella y decidió romper la *omertá*. Lo hizo por medio de un escrito de formato pequeño, de 50 cuartillas, titulado: "¿Autodestrucción de la Universidad Autónoma? A los universitarios de Guadalajara, al magisterio digno y a los padres de familia", en diciembre de 1940, en Guadalajara.

En su texto, el joven da cuenta de cómo funcionaba dicha asociación, de los miembros del llamado Consejo Supremo (CS) de ésta, así como de la Federación de Estudiantes de Jalisco (FEJ). Ignacio González Gollaz, el autor, afirma que su escrito se divulgó con profusión. "Utilicé el directorio telefónico y mandé por correo el informe a diferentes personalidades eclesiásticas y civiles a distintas partes del país, y no sólo Guadalajara". (411)

Ignacio era sobrino de Luis Flores González, quien había sido miembro de la muy secreta U, (412) y que, en plena guerra, denominada la Cristiada, había creado en Zapopan, Jalisco, en

junio de 1927, las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco. González Gollaz, muchos años más tarde, fundó el Partido Demócrata Mexicano (PDM). (413)

Sin embargo, la Asociación Fraternaria siguió operando como si la develación no hubiera ocurrido. Digamos que de ahí en adelante lo único secreto eran los nuevos miembros que se fueron ligando a ella, pero no los dirigentes. (414) Esta manera de proceder fue acompañada por un buen número de quienes, de alguna forma, se enteraron de su existencia e incluso sufrieron sus embates, pero decidieron no tocarla, al considerar que, a pesar de todo, constituía una sociedad defensiva frente a los ataques del enemigo socialista.

Por otra parte, se puede especular que, para algunos, la acción de González Gollaz resultó demasiado prematura y, tal vez, quedó envuelta entre la duda y la inverosimilitud. En todo caso, dejaba poco margen a las autoridades eclesiásticas para decir: "yo lo ignoraba todo" o "fue hasta años más tarde que me enteré".

Sin embargo, quienes presumiblemente conocieron la existencia de la asociación desde sus orígenes; es decir, algunos sacerdotes de la Compañía de Jesús –o el V y VI arzobispos de la ciudad–, consideraron que se desvió de sus ideales sólo hacia mediados de los años cuarenta o finales de esa década. Y fue con mucha lentitud, sobre todo algunos jesuitas con su viceprovincial al frente –el padre Manuel Aceves–, quienes ya en la primera mitad de los cincuenta promovieron una política grupal de oposición y desenmascaramiento de la Asociación Fraternaria. A mediano plazo, esta política tuvo como respuesta el ya citado ataque a mano armada al ITESO por miembros de dicha sociedad "publisecreta".

Ahora bien, para que se diera esta percepción favorable de la asociación, o al menos la no disposición a prescindir de ella con

facilidad por parte de las autoridades eclesiásticas, así como de religiosos no sólo jesuitas, sino también maristas y salesianos más una serie de profesionistas y estudiantes, consideremos que ésta nació casi simultáneamente ligada al movimiento estudiantil surgido contra la "educación socialista" y a favor de lo que denominaban "libertad de cátedra", que no sólo incluyó a los católicos descontentos con la orientación educativa del gobierno. El movimiento "culminó" con el cierre temporal de la Universidad de Guadalajara en 1934 y la ya citada fundación de la UAG.

Con esta simultaneidad quiero remarcar que, para una parte de los implicados, la Universidad Autónoma de Guadalajara terminó encarnando, en buena medida, el proyecto de la libertad de cátedra. Con lo cual la sociedad secreta pronto tuvo un territorio propio desde donde operar y proyectarse. Como ya adelanté, la Asociación Fraternaria fue considerada, en el peor de los casos, como un mal menor, pero necesario para salvaguardar la libertad de cátedra y contra la amenaza comunista, cuando se comenzaban a escuchar los lejanos rumores del avance del nazismo y el fascismo en Europa.

A la paradoja de ser una sociedad publisecreta se le aunó, desde el principio, el hecho de que al constituirse la Asociación Fraternaria no como una materia desprendible o marginal sino como parte del núcleo duro de la Autónoma, la cultura política y la ideología que generó tuvo un efecto sobre el resto de la institución y permeó parte de la sociedad.

El hecho de que este proyecto implicara, al mismo tiempo, la defensa de la libertad de cátedra, con la pluralidad y el respeto a las diferencias a que apuntaba teóricamente, y el que su núcleo dirigente universitario y estudiantil estuviera habitado por la sociedad secreta que pretendía controlar la libertad de crítica, e incluso castigar las conductas percibidas como disidentes dentro de su propio ámbito, ya no digamos a los considerados co-

mo enemigos externos, produjo un cortocircuito evidente y un tipo de relaciones en la cotidianidad en las que primaban la desconfianza y la suspicacia.

Sin embargo, hay testimonios de que una parte del estudiantado y de los profesores casi podía ignorar lo que ahí se jugaba, hasta que algún "paso en falso" les rompía la burbuja protectora del apoliticismo en el que pretendían vivir. Y, entonces, comenzaban a sacar las cuentas de que no toda la cultura autoritaria la monopolizaba el enemigo "socialista".

Algunos testimonios acerca de los orígenes de la Asociación Fraternaria de Jalisco

Uno de los testimonios más tempranos de la voluntad de Carlos Cuesta Gallardo para tratar de fundar una sociedad secreta, lo encontramos en el texto de Luis Calderón Vega –padre de Felipe Calderón Hinojosa–, titulado *Cuba 88*. En el escrito, el autor relata que, en la Convención Iberoamericana, inaugurada en México el 12 de diciembre de 1931, el primero asistió como uno de los delegados por Guadalajara. Y añade que, para entonces:

> Ya andaba obsesionado por su tema de masones y judíos, "Los protocolos de los sabios de Sión", "El judío internacional" [H. Ford] y toda la serie de obras de caballería conejil parecían haber sido sus libros de cabecera. [...] En las primeras semanas del 32 teníamos al Güero Cuesta en Morelia. (415) Su misteriosa llamada telefónica me puso los pelos de punta [...] En substancia, su asunto era la creación o extensión –no lo recuerdo bien– de una organización secreta de jóvenes católicos, única forma de contrarrestar el poderío omnipresente según Carlos, de la organización secreta judeo-masónica.
>
> [...] naturalmente, las organizaciones católicas de banderas desplegadas tenían que tropezar en este campo de tuzas, y la UNEC [Unión Nacional de Estudiantes Católicos] mucho tuvo que andar por aquellos campos minados. Numerosos de sus miembros fueron adhiriéndose a las Legiones. [Pero] muchos de ellos abandonaron las Legiones cuando la UNEC tuvo que reaccionar en defensa de sus propios cuadros y disciplina. No tuvimos mayores problemas con esta sección subterránea; pero sí la tuvimos con otras dos sectas secretas: Los Conejos de México y los Tecos de Guadalajara. (416)

Lo que me interesa destacar de esa cita, además de la alusión al principio de la Asociación Fraternaria, es la permeabilidad a la vez que la pugna que se dio entre la cultura de lo que Calderón denomina la "sección subterránea" y aquella que alentaba las "banderas desplegadas". El que Carlos Cuesta fuera a Morelia a proponer la creación de los Tecos no deja de resultar curioso –sólo eso–, ya que fue justo en esa ciudad donde, como ya adelanté, se fundó la citada sociedad secreta de la U.

Es muy probable que la Asociación Fraternaria no se hubiese fundado aún, si nos atenemos a otros testimonios; si bien lo que afirma Calderón nos muestra lo que, ya a inicios de la década, Cuesta traía como proyecto.

Por otra parte, la UNEC nació en la inmediata poscristiada, en un campo habitado por contradicciones no suficientemente resueltas; entre otras, las posibilidades de acción política por parte de los católicos, o lo que ya señalé acerca de los arreglos de 1929.

Por ejemplo, relata la doctora María Luisa Aspe que, a la inauguración de la citada convención iberoamericana a la que alude Calderón, los miembros de la UNEC invitaron a los dos obispos que se hicieron cargo de los arreglos de 1929 por parte del Vaticano: el jesuita Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz y Flores. Y que, al mismo tiempo, proclamaron al arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco, y al obispo de Huejutla, José de Jesús Manrique, y al de Sonora, Juan Navarrete, como "maestros de la juventud católica". Justo los tres prelados que habían apoyado de diferentes maneras la lucha armada, lo cual podía ser leído como una provocación a los dignatarios presentes. Y, sin embargo, les fue concedida la autorización formal para constituirse de manera oficial como UNEC después de dicha convención.

Francisco López González, miembro de esta Unión en Guadalajara y que había militado en las Legiones, afirma que fue invitado por Carlos Cuesta hacia finales de 1933 a pertenecer a la Asociación Fraternaria. Dice que esta invitación ocurrió poco después de la primera huelga de los opositores a la educación socialista en la Universidad de Guadalajara, acaecida el 23 de octubre de ese año. La respuesta del gobernador de Jalisco fue la clausura de la universidad cinco días después, decretada por los diputados –todos de filiación callista– que criticaron duramente a la "reacción clerical". (417) Relata López González que

> Cuesta nos llamó varias veces cuando se logró la semiautonomía de la universidad ya en noviembre de 1933. Y nos dijo que formáramos una sociedad secreta con objeto de que nos fuéramos apoderando de las directivas de las sociedades de alumnos de cada facultad, y así poder influir en el consejo con miras más altas que él tenía: alcanzar puestos públicos. Se formó con juramento. El juramento se hacía ante un Cristo. Ahí estaban Ernesto Aceves, Jaime Robles Martín del Campo, Guillermo Villalobos. Las juntas las teníamos en casa de Cuesta a las tres de la tarde. Se empezó a trabajar. Pero no se veían las cosas muy en serio, empezamos a faltar por el horario de las Juntas. Todos se salieron por no estar de acuerdo con las teorías que tenían. Cuesta tenía fobia contra los judíos. Cuando nos salimos informamos a los padres jesuitas Joaquín Sainz Arriaga y Leobardo Fernández. Estos padres [sacerdotes] se manifestaron en contra de la sociedad pero no hicieron nada. (418)

La información respecto a Sáenz Arriaga la corrobora Antonio Rius Facius al escribir que cuando la UNEC fue establecida en Guadalajara en 1932, el padre José de Jesús Martínez Aguirre fungía como rector del Instituto de Ciencias –lo fue del 30 de septiembre de 1930 al 15 septiembre de 1936– y que al finalizar el año de 1934:

> éste y el joven presbítero Joaquín Sáenz Arriaga, S. J., estuvieron informados de la creación y las características de una sociedad local cuyas actividades eran mantenidas en absoluta reserva, contrariamente a la eufórica y ostentosa labor de la UNEC. *Así convenía actuar.*
>
> [Y añade] El grupo juvenil acaudillado por Carlos Cuesta Gallardo despertó los recelos de los entusiastas dirigentes de la UNEC, quienes vieron con sorpresa cómo la nueva Universidad Autónoma de Guadalajara era dominada por los miembros de esta misteriosa sociedad a la que se le dio el nombre de Los Tecos.

Carlos González presidente del grupo regional de la UNEC, no podía comprender la confianza que mostraba el padre Martínez Aguirre, S. J., hacia aquella agrupación independiente. Cuando este se marcho a la ciudad de México para hacerse cargo del Instituto Patria, llegó a Guadalajara Manuel Figueroa, S. J., quien puesto en el secreto continuó soslayando esa extraña sociedad que parecía haber sobrepasado a la UNEC en organización e influencia en los medios católicos. (419)

En ese periodo, que va de 1933 a 1937, como mínimo ya había cuatro jesuitas que al parecer sabían de la Asociación Fraternaria. Además existía ya una incipiente pugna entre la UNEC y los Tecos. En ambas organizaciones había jesuitas cerca; sea como asesores –en la primera, sin duda– o como animadores –en el caso de la segunda–. Uno de los más comprometidos con estos últimos fue Manuel Figueroa, quien llegó a Guadalajara en 1936 como director espiritual y para hacerse cargo de las clases de historia. Hay testimonios de que al arribar invitó a algunos alumnos a pertenecer a la sociedad secreta. Por ejemplo, Fernán Gabriel Santoscoy asegura que Figueroa le sugirió que fuera a ver a Carlos Cuesta e hiciera el juramento.

Dicho sacerdote jesuita, a la larga, resultaría un actor clave para entender no sólo el desarrollo de la Asociación Fraternaria, sino el nacimiento, alrededor de veinte años después y en la ciudad de Puebla, de una segunda organización secreta en 1953, la llamada Orquesta o Yunque, la cual puede ser considerada una especie de prima hermana de la de Guadalajara. (420)

Era evidente que Carlos Cuesta no estaba dispuesto a reducir su militancia católica a la transformación de su alma o a conformarse sin más con fomentar la vida sacramental. El movimiento por la autonomía universitaria y la libertad de cátedra le ofreció a él y a otros de sus compañeros salir a la vida pública y cuestionar el lugar más oficial que la iglesia institucional les quería asignar en ese momento de la poscristiada. El fundador de los Tecos concretó, de manera muy doméstica, según este testimonio de López González, lo que ya le había anunciado a Calderón Vega en Morelia un año antes.

Como información suplementaria, López González afirma que, con antelación a una breve militancia en la Asociación Fraternaria, perteneció a las Legiones que Manuel Romo de Alba, su coterráneo de San Juan de los Lagos, Jalisco, había fundado en los inicios de la década de los treinta. Con esto se puede decir que ya tenía entrenamiento en la cuestión de las ceremonias de iniciación con juramento incluido. (421)

Francisco López añade que por un tiempo traslapó las dos militancias y asegura que dos de los hermanos Leaño –Ángel (1914-1953) y Antonio (1916-2011)–, que fueron fundadores, junto con Cuesta, de la Asociación Fraternaria, pertenecieron un tiempo a las Legiones. Esta última información no la he podido corroborar con otros testimonios.

Por su parte, Guillermo Villalobos, quien junto con López González participó con brío en el movimiento universitario, niega haber pertenecido a los Tecos y añade que incluso Salvador Abascal, hijo de uno de los fundadores de la U, lo invitó a pertenecer a un grupo de las Legiones en Zacatecas, pero que rechazó de modo tajante el ofrecimiento. En cambio, acepta haber formado parte muy activamente en lo que se denominó la "segunda Cristiada" (1935-1940), y apoyó a uno de los líderes, Lauro Rocha, de quien había sido compañero en la escuela. Según afirma, le conseguía armas y parque en el Distrito Federal. (422)

En cuanto a la relación entre los Tecos y la segunda Cristiada, Jesús Padilla, lugarteniente de Rocha, afirma que no hubo tal. La aseveración la corrobora el hombre de las múltiples pertenencias, Francisco López González, quien también participó apoyando ese levantamiento armado, antes de pasar a ser uno de los fundadores del Partido Acción Nacional (PAN), en 1939.

Padilla asegura que Cuesta lo invitó, en la sala de su casa, la cual estaba en penumbras, a la Asociación, y que le mostró una

Biblia y un crucifijo –como en el caso de Raúl B. Gómez, el ex-legionario– para hacer el juramento. Agrega que se resistió a ello porque, según él, su religión y su Iglesia se lo prohibían; entonces, Cuesta le dijo que no podía retirarse si antes no juraba ya que por las circunstancias del caso conocía a los miembros más connotados del grupo. Entre otros, a Antonio Leaño, de quien había sido compañero en derecho en la Universidad de Guadalajara (U. de G.) en 1933, y con quien había participado en la huelga de la universidad. Como ya para esas alturas iba armado –estamos hablando de los inicios de 1935–, le respondió a Cuesta: "Voy a gritar a los cuatro vientos lo que están haciendo ustedes. En ese momento saqué la pistola, le apunté con ella y le dije: ¡me van a abrir! Y no tuvo más remedio". (423)

A su vez, el doctor José Gutiérrez y Gutiérrez, que obtuvo el grado de general en la Cristiada y fue miembro del Estado Mayor del general Degollado Guízar, afirma que su amigo Ángel Leaño lo invitó a pertenecer a los Tecos, y que incluso asistió a una reunión, pero rechazó afiliarse a ésta porque se le hizo "demasiado tenebrosa". Al parecer, él no tuvo problema en guardar un discreto silencio y no hubo más repercusiones de su brevísima incursión. Curiosamente, el exgeneral Gutiérrez había sido iniciado en la U en plena contienda armada de 1926-1929, y formó parte del comando que estuvo dispuesto a asesinar al general Obregón en el Club Atlas de Guadalajara. (424) Que le haya parecido demasiado tenebrosa la Asociación y no la U, implica que aplicara criterios diferentes que, por desgracia, no aclaré con él en su momento.

Como se puede ver, los principios de la Asociación Fraternaria tuvieron sus sobresaltos y no hay razón para idealizarlos. Y si a esto le aunamos el escrito de finales de 1940 de González Gollaz, la situación no mejora.

Un actor importante, y que trabajó tanto en la UAG como en el ITESO –años después–, fue el doctor José Martín del Campo, quien además formó parte de la sociedad secreta. Según afirma, los sacerdotes jesuitas Manuel Cordero y José de Jesús Martínez Aguirre ayudaron a fundar ésta:

> La sociedad secreta existía antes de la fundación [de la UAO]; la idea era que había que atacar al enemigo con las mismas armas porque si no, no daba resultado porque la historia de la Iglesia en México era muy clara… Probablemente ya existía desde 1933. Manuel Cordero y Martínez Aguirre sabían de la sociedad secreta y posteriormente el P. Manuel Figueroa. La gente que decía que estaba mal pertenecer al grupo secreto no eran precisamente jesuitas, había salesianos como el P. Mariano Carrillo y gente del clero secular. Los jesuitas fueron los más cercanos a los Tecos, después lo fueron los salesianos. No hubo ningún jesuita que se opusiera desde el principio a los tecos. El P. Benjamín Campos [S. J.] fue maestro de Cuesta y los Leaño en el Instituto de Ciencias y siguió cooperando con ellos hasta que vino el rompimiento después del Concilio Vaticano II.
>
> González Gollaz fue discípulo mío en la primera escuela de Iniciación Universitaria. Él era muy chico, de primero de secundaria, compañero de Raymundo Guerrero. (425)
>
> La única relación era con los Conejos. Eso de los Conejos era en el D. F. lo que aquí los Tecos. La relación entre Tecos y Conejos era por medio de los estudiantes y los jesuitas. El P. Manuel Figueroa él sí apoyaba al movimiento de los Tecos en forma absoluta, total. Salió expulsado de aquí en dos ocasiones por orden del Sr. Garibi Rivera. Luego, cuando vino el P. Manuel Pérez Becerra fueron muy amigos ambos jesuitas. El P. Sáenz Arriaga era de lo que quedaba de la UNEC, asistente de los muchachos en Guadalajara.
>
> *Yo fui Teco. Sí, es que entonces era una cosa gloriosa pertenecer a ese movimiento.* Para mí había habido dos movimientos gloriosos en la historia de Jalisco, es el de la Cristiada y el de la Universidad Autónoma de Guadalajara como lucha de la juventud por los derechos de la Iglesia y del Hombre. Yo entré a la universidad en 1935 en junio al terminar el quinto de preparatoria que había dejado inconcluso en la Universidad de Guadalajara por la huelga de 1933. Yo no soy exalumno jesuita. Yo me relacioné con los jesuitas sobre todo con el P. Figueroa posteriormente. Ingresé a medicina en 1936; mi generación somos los fundadores del primer año de la Autónoma. A la organización entré en 1936. El P. Figueroa es el que daba las pautas a seguir.
>
> En la Autónoma fui jefe del departamento escolar, fui un tiempo corto secretario general, luego fui secretario de Medicina y fundador de la Escuela de Iniciación Universitaria. (426)

El testimonio de Guillermo Sierra abunda en lo ya descrito. Por ejemplo, afirma que fue invitado a los Tecos por el año de

1933 y que ya existía el juramento. Dice también que declinó el ofrecimiento porque no quería tener ese tipo de ataduras y en apariencia no tuvo ninguna repercusión en su vida, pero que sin embargo trabajó a las órdenes de Ángel Leaño con relación al movimiento universitario. Añade que empezaron a existir tensiones entre la jerarquía eclesiástica y la Asociación Fraternaria hacia 1937, y recuerda que en algunas predicaciones se les pedía que se abstuvieran de pertenecer a grupos secretos. También, oyó por esos años que se necesitaba permiso del arzobispo para ingresar a la universidad oficial. (427)

El ingeniero Sierra comenzó a dar clases en la facultad de Química por el año 1937 debido a la falta de maestros que provocó la salida del grupo de Efraín González Luna. Años más tarde participó en la fundación de la facultad de Química del ITESO.

El ingeniero Eduardo Ochoa Castiello dice:

Yo nunca oí hablar de los Tecos hasta que me invitaron a principios del 40 o 41. Estando en sesión con los Tecos, el Güero Cuesta mencionó que iba a haber una Asamblea de un grupo llamado Acción Nacional y que había que mandar gente para averiguar qué se iba a tratar y cuáles eran su ideología y sus tendencias. Entonces ahí delante de nosotros destacaron gentes que fueran a la Asamblea; esto fue por 1941. Yo entré a los Tecos con el ahora doctor Adrián Quiroz, recuerdo que monseñor Garibi, a quien fue a consultar, le dijo que no era correcto jurar ante un crucifijo y que además era peligroso.

Con el tiempo supimos que se había hecho un escándalo entre los jesuitas del Instituto. Y la mayoría del grupo que éramos todos del Instituto, ya no volvimos a las reuniones con aquella gente entre las que estaban Antonio y Ángel Leaño y Cuesta. Nos pareció raro que tanto Martínez Aguirre como el P. Figueroa estuvieran sosteniendo esas cosas secretas. (428)

Fernán Gabriel Santoscoy Faudon ofrece nuevos matices respecto a la Asociación Fraternaria. Dice que en 1940 estaba en el bachillerato del Instituto de Ciencias y que ese año un grupo de alumnos habían sido invitados por miembros de los Tecos, lo cual coincide con lo expresado por Eduardo Ochoa:

Porque se habían metido a hacer labor de proselitismo dentro del Instituto. Precisamente para que cuando termináramos nuestros estudios, la mayoría nos pasáramos

a las facultades de la UAG. Ya había dos grupos de estudiantes dentro del mismo Instituto de Ciencias divididos, los que tenían acceso a Efraín González Luna y los que eran indiferentes o simplemente les llamaba la atención la forma como los enganchaban para pertenecer a los grupos secretos.

El grupo de amigos que éramos Eduardo Ochoa, Adrián Quiroz y yo mismo, por distinto camino quisimos investigar a qué nos ateníamos. Adrián fue con el P. José Ayala S. J., que entonces estaba de Procurador y le teníamos mucha confianza. Dirigía algunas de las asociaciones piadosas del Instituto. Al doctor Quiroz se le ocurrió confesarse con él y decirle que había hecho el juramento, le repugnaba haberlo hecho y que implicara el no poderlo decir ni a su confesor.

Yo, por mi parte, en lugar de ir con el P. Ayala se me ocurrió hablar con mi papá. Yo ya había hecho el juramento. El juramento lo pedían después de una temporada de adoctrinamiento. A mí lo que me preocupaba era la personalidad de Efraín [González Luna], que era muy amigo de mi padre. Mi pregunta fue la siguiente: ¿qué opinión debo tener de Efraín del que dicen que es un masón disfrazado de católico? Que quiere acabar con la Universidad. Mi padre, que fue de los fundadores de la UAG y muy amigo del primer rector, Agustín Navarro Flores, me contestó abiertamente: "no dudes de Efraín".

La salida de los Tecos de nuestro grupo sé que causó escándalo en el Instituto. Pero nosotros no teníamos interés en publicitar nuestra salida sólo queríamos formarnos un criterio. (429)

De toda esta serie de citas, queda más o menos preciso lo siguiente: 1) que hasta el inicio de la década de los cuarenta nada más un jesuita, el padre José Ayala, reaccionó contra el juramento y la pertenencia a la asociación; 2) que el arzobispo Garibi Ribera estaba enterado de la existencia de ésta e hizo intentos tibios por cuestionarla. No obstante, el hecho es que siguió "viento en popa"; 3) que, además, el Instituto de Ciencias era un semillero de candidatos tanto a la UAG como a los Tecos; 4) que la discreción no era el fuerte de la multicitada Asociación Fraternaria, ya que demasiadas personas sabían no sólo de su existencia, sino quiénes eran sus principales dirigentes. Hay algo discordante en la pretensión de esta asociación de promoverse como sociedad secreta; y 5) que ya para ese periodo los fundadores del PAN y de la UAG tenían serias diferencias, y sobre todo el líder intelectual del partido en Jalisco ya estaba en la

mira por una serie de sospechas y francos infundios por los líderes de los Tecos.

El 3 de marzo de 1935

Retrocedamos un poco el 3 de marzo de 1935. Fecha clave para la historia y la leyenda de los orígenes de la UAG. Una vez emitido el artículo 3º constitucional, que implicaba el supuesto de la educación socialista y el "derecho exclusivo" por parte del Estado para impartir educación en los tres niveles básicos –primaria, secundaria y normal–, el 28 de octubre de 1934, y jugadas las objeciones a la educación socialista por los miembros de la Federación de Estudiantes Universitarios de Jalisco (FEUJ) que, entre otras posiciones, sostenía que la afiliación a una ideología debería ser el producto de un acto individual y libre, y no el resultado de una imposición gubernamental, las cosas comenzaron a caldearse.

Por ejemplo, un buen número de padres de familia se negaron a enviar a sus hijos a las escuelas primarias. Desde este contexto se entiende la objeción que un grupo de damas católicas le hizo al obispo Garibi –que cité más arriba– con relación al peligro que esto implicaba para el alma de los niños y jóvenes.

Hacia finales de febrero de 1935, pocos días antes de entregar el poder, el general Allende, gobernador de Jalisco, emitió la Nueva Ley Orgánica de Educción Superior en la que se leía lo siguiente:

> Artículo primero.- Se establece en el Estado de Jalisco la Dirección de Estudios Superiores, que dependerá del ejecutivo y tendrá las siguientes finalidades:
>
> La investigación científica y, para ello, las enseñanzas que integran los diversos planes y programas de estudios, obedecerán al principio de la identidad esencial de los diversos fenómenos del universo y a una filosofía basada en la naturaleza.
>
> La difusión de la cultura, considerándola no como una finalidad, sino como instrumento al servicio de las necesidades de la colectividad [...]. (430)

El 1 de marzo, los estudiantes de la FEUJ irrumpieron en la ceremonia de cambio de poderes para hacer entrega, al gobernador entrante, de un documento en el cual se hablaba de la

fundación de una universidad autónoma con gobierno propio y libertad de cátedra, y de la creación de un patrimonio para impartir enseñanza gratuita a los hijos de obreros y campesinos, así como de la derogación de la ley orgánica de la educación superior, etcétera.

Para el 3 de marzo convocaron a una nueva marcha en lo que se denomina como la Plazuela de la Universidad. Después del mitin, se dirigieron hacia el Palacio de Gobierno con el fin de entregar de nueva cuenta una petición que derogara el artículo 3º. Tanto la policía como los "camisas rojas" y grupos de obreros de la Confederación Obrera de Jalisco (COJ) intentaron disolver la manifestación. Hubo golpes y balazos, y el resultado fueron tres muertos. (431)

Por supuesto, corrieron otras versiones. Por ejemplo, el periódico *El Jalisciense* publicó:

> Nuevamente los trabajadores salieron ayer en defensa de los postulados de la revolución, disolviendo a los fanáticos que en forma desordenada recorrían las calles de la ciudad protestando ruidosamente en contra de la educación socialista. El choque fue provocado por los católicos manifestantes que, dirigidos por sus líderes, injuriaban sin ton ni son a los trabajadores. [...] Un buen número de los manifestantes, al oír los disparos que los trabajadores hacían al viento con el objeto de dispersarlos, sacaron sus armas, y empezaron a hacer fuego sobre los trabajadores que eran miembros de la Confederación Obrera y Campesina, por lo que éstos se vieron obligados también a tirar sobre los escandalosos que los seguían injuriando. De esta fricción entre los fanáticos y el grupo de obreros y revolucionarios que se habían organizado resultaron tres muertos y cinco heridos. (432)

El diario *El Informador* ofreció una versión un tanto diferente. Señaló que un agente de tránsito, "tal vez para amedrentarlos", disparó su arma al aire y que "esta fue la [...] nefasta señal para que los elementos adictos al gobierno, posiblemente sin seguir ordenes [*sic*] de algún superior, continuaron disparando sus armas y repartiendo macanazos en contra de los manifestantes y, naturalmente contra los inocentes transeúntes que nada tenían que ver". (433)

En un documento del archivo jesuita de Guadalajara, un testimoniante afirma que, quienes iniciaron el fuego contra los manifestantes, fue el presidente de la Cámara de Diputados, Clemente Sepúlveda, y el exdiputado Heliodoro Hernández, y que, tanto del palacio municipal como de la iglesia de la Merced, salieron grupos armados con pistolas y puñales. (434)

Las tres versiones cambian el ángulo de incidencia de la percepción. En la primera, son los manifestantes los causantes de su propia muerte por atacar primero; en la segunda, un acto que en principio no buscaba hacer daño fue la "infausta señal" para que, quienes estaban armados, dispararan, sin sugerir que fuera una acción orquestada; en la tercera versión, la acción parece estar organizada a la perfección. En las dos últimas, la multitud no aparece armada, sino inerme.

Los muertos fueron el licenciado Salvador Torres González, el obrero mecánico José López y el campesino Crescenciano Núñez. Estas víctimas serán incluidas en la leyenda fundacional de la UAG como los "mártires de la libertad de cátedra". En la versión de quien ofrece el testimonio que aparece en el archivo jesuita, el licenciado Salvador Torres muere acribillado por tratar de defender a uno de sus hermanos menores y, al caer herido, el diputado Justo González lo "remata de un tiro en la oreja". Sin embargo, esta versión no coincide con aquella que ofrece una de las hermanas del asesinado, María del Refugio; ella afirma que su hermano Paco, quien entonces tendría 11 años, vio que en el portal caía su hermano Salvador, y que, como pudo, llegó hasta el herido, tomó un poco de su sangre y le hizo una cruz en la frente. "El señor Garibi terminaba misa de doce y Paco le dijo: señor, mi hermano se está muriendo […] El ilustrísimo obispo, revestido como estaba, salió a la puerta de la Iglesia y empezó a dar absoluciones". (435)

En cuanto al obrero José López, de 21 años, el omnipresente testigo que guarda el archivo jesuita (436) –"otra vez él…"– le

concede también una muerte "heroica" al describir que murió defendiendo a una señorita con unas tablas que arrancó de un estanquillo y que se descubrió el pecho al momento que le dijo a un policía de la "secreta" que lo amenazaba con una pistola: "primero me quitas la vida que la libertad". Y, al parecer, el policía le tomó la palabra y le quitó, de modo simultáneo, la libertad y la vida.

En cambio, el ya citado Jesús Padilla ofrece una mirada más bien diferente del asesinato. Veamos. Según el excristero, ese día había enviado a Ocotlán el tercer embarque de armas para el alzado Lauro Rocha y había convencido a José López de irse a la montaña con Rocha. Afirma que López murió a causa de las provocaciones que le hacía a los judiciales cuando tomaba alcohol, y que el 3 de marzo ellos aprovecharon el suceso para "ajustar sus cuentas con José". En cuanto al campesino Crescenciano, no encontré relatos ni heroicos ni pedestres.

Para terminar con las anécdotas del sangriento 3 de marzo de 1935, María Rebeca González Navarro afirma que ese día ella huyó a los primeros disparos, acompañada de Carlos Cuesta Gallardo, y que éste la tomó de la mano y no pararon de correr hasta ponerse a salvo. Si no hubiera sido así, estaríamos ante un segundo caso de alguien que muere asesinado por tratar de salvar a una señorita. (437)

Toda proporción guardada, se puede decir que, así como en el origen del futuro PRI, en la UAG en el principio fueron el asesinato y la sangre.

Algunos ejemplos de posiciones críticas y disidencias en la Autónoma en la segunda parte de los treinta y los cuarenta

Si el escrito de González Gollaz desnudó a la sociedad secreta en diciembre de 1940, otros simpatizantes –profesores– del proyecto de la nueva universidad, aunque no de sus sótanos,

pronto comenzaron a sufrir los efectos de ésta en la vida académica. Veamos algunos ejemplos.

El caso del doctor Agustín Bátiz resulta aleccionador. Señala que fue invitado a la Autónoma por sus amigos, los doctores Urzúa, Cueva Brambila y Hernández Sánchez y que, cuando comenzaron los exámenes, reprobó a muchos alumnos. A raíz de ello, el doctor David Silva, director de la Escuela de Farmacia, le dijo:

> Doctor, vengo a pedirle que ponga su renuncia. La cosa comenzó porque Manuel de la Mora, miembro del grupo de Cuesta, era novio de una alumna mía de Química. Esa muchacha entró en el grupo de mis reprobados… vinieron los extraordinarios, la troné, luego alcahuetearon en un examen a título, dio la coincidencia de que fue sinodal Silva, los que la examinamos éramos tres, bueno, la tronamos por tercera vez. Entonces al poco tiempo se presenta De la Mora y no deja entrar a Silva a su oficina, se hicieron de palabras y se formó una bola de pandilleros y por eso vino Silva a pedir mi renuncia Y le dije: no, señor, voy a hacer la cosa peor, nada más ya no me voy a parar, y los voy a fregar a todo esos reprobados, a ver que hacen. Y así lo hice. (438)

El doctor Bátiz añade que la primera generación de médicos que salió de la Autónoma corrió a varios profesores, como a los hermanos Urzúa y a Fernando de la Cueva. Precisamente este último me dijo lo siguiente cuando lo entrevisté:

> Cuando nosotros nos dimos cuenta de la existencia de la Asociación Fraternaria, algunos de los que estábamos nos opusimos. Empezaron a trabajar como profesores los recién egresados y ya eran parte de los Tecos. Estuve hasta principios de los años cuarenta y me retiré. Antes, lo de Agustín Navarro –el primer rector de la UAO– fue una segregación dentro de la misma Autónoma, una cosa desagradable. (439)

Por su parte, el doctor Salvador Urzúa afirma que él fue por un tiempo el representante de la UNAM en la UAG, y añade que todos los exámenes tenían que llevar su firma. Un día lo mandó llamar el rector, Agustín Navarro Flores, para exponerle el problema de la incorporación de la Autónoma a la UNAM, esfuerzo en el que hasta entonces habían fracasado. “Cuando comencé mi gestión era un perfecto desconocido, pero llevaba un ábrete sésamo que era una carta de Efraín González Luna

para don Manuel Gómez Morín. Fueron dos personas claves, sin ellos no hubiese podido hacer nada”. (440)

Es llamativo que los Tecos, quienes muy pronto se convirtieron en enemigos jurados de González Luna y del Partido Acción Nacional, jamás hayan mencionado esta aportación de dos de los principales fundadores del PAN. El doctor Urzúa también tiene algo que contar en la línea del doctor Batiz. Comenta que siguió dando clases en la Autónoma hasta que “lo corrieron” debido a que reprobó a un estudiante de medicina. Dice que enviaron a un profesor de la facultad a nombre del nuevo rector, el doctor Fernando Banda, a pedirle que reconsiderara el caso. El doctor Urzúa le respondió que lo lamentaba, pero que todos los profesores habían reprobado a ese alumno. El mediador se retiró y pronto volvió con el siguiente mensaje: “Manda decir el doctor Banda que este muchacho no puede quedar reprobado porque es un muchacho que trabajó para la Autónoma”; entonces yo le dije: “Mire, doctor, vamos dejando esto por la paz, el joven está reprobado y no puedo hacer nada. Y ya no me volvieron a citar nunca a la Universidad”. (441)

Estas historias de los Tecos, coludidos con las autoridades y luego ya como parte de ellas para obtener privilegios para algunos de sus miembros, ya no sólo en el terreno de los exámenes, sino en el del control de las sociedades de alumnos, aumentaron con los años.

El llamado “movimiento renovador”

Veamos algunos ejemplos de la generación que tomó el relevo de los profesores disidentes. En el curso escolar 1946-1947, se dio lo que terminó denominándose como Movimiento Renovador (MR) y que concluyó con la salida de un fuerte contingente de alumnos del quinto año de Ingeniería y de Derecho, quienes terminaron sus estudios en la cancha del enemigo; es decir, en la Universidad de Guadalajara. La cual, en ese mo-

mento, les abrió sus puertas, gracias a la ayuda del nuevo gobernador, José de Jesús González Gallo, quien intentó, sin éxito, la reunificación de las dos universidades.

Uno de los principales líderes del MR, el ingeniero Eugenio Carrillo, relata que ya para el año de 1942 se conocía la existencia de los Tecos. Señala como antecedente que en el curso 1945-1946 estaban en cuarto año de ingeniería y que se convocaron las elecciones para presidente de la sociedad de alumnos hacia septiembre de 1945:

> Presentamos un candidato del cuarto año, éramos un grupo muy unido, veníamos casi todos del Instituto de Ciencias, teníamos casi la certeza de que no había ningún Teco. Algunos de la Asociación trataron de invitarlos a que formaran parte, pero nosotros estábamos seguros que en el grupo no había ninguno. Entonces, teóricamente ganamos las elecciones y nos dijeron que no podía ser porque el presidente de la sociedad tenía que ser un alumno de quinto de ingeniería, muy probablemente Teco. (442)

En ese año terminó todo. Ya en el curso de 1946 vino la renuncia del doctor Banda a causa de las denominadas Instituciones Profesionales de Guadalajara, grupos promovidos por elementos de la banca, la industria y el comercio de la ciudad. Ello dio lugar a una protesta pública de los directivos de la Autónoma y de sus aliados de los colegios privados, como el Instituto de Ciencias y el de los hermanos maristas –denominado Colegio Cervantes–.

El inicio del MR coincidiría con la fundación de las instituciones profesionales, y aunque ambas fueron dos variables independientes, los dirigentes de la Autónoma no lo verían de esa manera. En su folleto de presentación, las segundas se describían así:

> La banca, la industria y el Comercio de Guadalajara, percatándose del problema que existe en la localidad por falta de personal técnico preparado debidamente para las necesidades internas, ha creado la asociación civil denominada "Instituciones Profesionales de….", con la mira de que se formen, dependientes de esta asociación diversos institutos de capacitación técnica en el Comercio, en la Mecánica, en la Química etcétera.

El primer instituto que depende de las instituciones profesionales [...] Es el llamado Instituto Mercantil Bancario que el año escolar 1946-1947 inicio [*sic*] sus cursos. (443)

En resumen, lo que pretendían estas instituciones era ofrecer carreras cortas a "empleados de la banca, del comercio y de la industria". Los directivos de la Autónoma, y no sólo ellos, se sintieron amenazados y publicaron en los periódicos locales una inserción pagada, en la cual trataban de explicar la renuncia de su rector y sus temores. Entre otras cosas, decían que los obstáculos que había encontrado su proyecto universitario no venían en exclusiva de los "enemigos reconocidos de la cultura y libre enseñanza", sino de instituciones que, a pesar de

[S]u privilegiada condición económico-social, cooperación y ayuda a la obra social y educativa de la universidad, sino que en forma gratuita e inexplicable le han combatido, llegando hasta desvirtuar las actividades que realiza tendientes a la resolución de su problema económico.

Surge ahora la cuestión planteada [con...] la creación de un nuevo Centro Cultural. [...] Creemos que lo que en apariencia surge como laudable y benéfico para la cultura traerá graves consecuencias para la misma, siendo además atentatorio para la vida de la Universidad Autónoma.

[...] En realidad significan la creación de una tercera universidad [...] Por experiencia sabemos que es muy difícil sostener dos universidades en un medio como el nuestro. Una tercera vendría a agravar la situación. ¿O es que deliberadamente se pretende que la formación de esa nueva universidad acarree la muerte de la Autónoma?

La suerte de la Universidad Autónoma implica [...] la de sus secciones de la preparatoria del Instituto de Ciencias, Colegio Cervantes, Nueva Galicia... es decir, más de 2 000 alumnos.

El resultado final sería entregar a la universidad socialista el amplio campo de la enseñanza universitaria. (444)

Y firmaban, entre otros, los directores de Ingeniería, Medicina, Derecho, Filosofía y Comercio de la UAG, así como sus secciones de preparatoria. Por ejemplo, el rector del Instituto de Ciencias, padre Manuel Figueroa, y el del Colegio Cervantes, profesor Manuel López.

El conflicto estaba servido. Si en sentido estricto las instituciones profesionales no tocaban los mismos territorios de la Au-

tónoma, ésta sería amenazada con desaparecer. Lo interesante de esta reacción es que sirvió de prefiguración de lo que sucedería 11 años después con la fundación del ITESO, en julio de 1957. Esta vez sí se trataría de una tercera universidad, auspiciada justo por quienes los señores de la UAG creían que no iban a cooperar con ella. Claro, sin haber realizado la más elemental autocrítica de por qué los habían perdido como colaboradores en todos esos años.

Como dato interesante, precisamente por las fechas en que se anunciaban las instituciones profesionales y que se fraguaba el futuro conflicto que iba a representar el Movimiento Renovador, la Compañía de Jesús celebraba, entre finales de abril y principios de mayo de 1946, en la Ciudad de México, la Primera Reunión de Prensa de la Compañía de Jesús en la América Latina. Entre sus conclusiones, destacan las del apartado III, titulado "Problemas católicos". Por ejemplo, en la fracción d) dice: "luchar igualmente contra la masonería y contra el peligro amenazador del comunismo", y en la i): "estimular a los católicos doctos y a los alumnos para que ocupen cátedras de universidades no católicas". (445)

La adecuación entre la ideología de los Tecos y la de la Compañía no podía ser más clara. El último aspecto digno de remarcar acerca de esta reunión de prensa se expresa en la siguiente nota: "Los PP [padres] reunidos aceptamos la sugestión del P. Cuevas [Mariano] de que se encarguen los mismos Nuestros o personas de toda nuestra confianza de escribir la historia eclesiástica, civil y de la Compañía de las diferentes naciones, para evitar que lo hagan historiadores heterodoxos". (446)

En mi caso, ante la imposibilidad de ser tenido por los citados como una persona digna de su confianza, no me queda sino tratar de que mi heterodoxia se vea confrontada por las versiones de los historiadores en los que ellos han depositado su entera confianza.

Una vez descrito parte del contexto de ese año de 1946, podemos retornar al testimonio de Eugenio Carrillo y el Movimiento Renovador. Aquél señala que ya en el curso 1946-1947, en quinto año de ingeniería, volvieron a presentar un candidato, pero los directivos de la Federación de Estudiantes dominada por los Tecos comenzaron a utilizar toda clase de tácticas disuasorias; por ejemplo, cambiar sin previo aviso la fecha de la convocatoria o los horarios de votación. Así, terminaron por imponer a su candidato y esta vez no importó que fuera de cuarto año. Ya para esas fechas, los defensores de la libertad de cátedra habían aprendido, con notable acuciosidad, parte de las tácticas del PRI.

Entonces, empezaron ya más fuertes las tensiones entre el grupo de quinto de ingeniería y los Tecos. La próxima fuente de conflicto fue la preparación de un baile que ellos habían promovido desde que estaban en tercero, pero los de la Federación les dijeron que ya estaba organizado. No hicieron caso y continuaron organizando su celebración. Volvió a intervenir la FEJ y les dijo que lo hicieran, pero con un interventor de los Tecos. Como no quisieron aceptar, decidieron cambiarle el nombre.

Entonces, nos citaron, nos expulsaron a ocho o diez de nosotros. Y nos citaron con el doctor Banda. El citado desconoció la carta de expulsión. Peor, la presión continuó. Nos entrevistamos con el arzobispo Garibi y éste nos dijo que estaba con nosotros moralmente pero que incluso prefería una Autónoma en manos de estas personas [los Tecos] [a] que fuera a terminar la cosa mal y que hubiera división entre los católicos, que mejor le paráramos al movimiento. Habíamos tomado la facultad de leyes y ahí nos acantonamos. Para mí que fue un error porque nos aislamos. Lo mismo nos pasó con don Efraín, igual nos dijo: "cuenten con mi apoyo moral, pero yo no me meto". Hablamos con el P. Martínez Aguirre [ya para esas fechas provincial de los jesuitas], y nos respondió que nos apoyaba pero que no lo podían hacer abiertamente, que los jesuitas no se podían meter pero que ellos no nos iban a atacar.

El padre Ignacio Pérez Becerra tenía el Instituto de Química, pero él estaba más del lado de los Tecos. Aunque sí hubo jesuitas que nos apoyaron casi abiertamente, pero no recuerdo sus nombres. Y hasta nos dijeron que habían tenido problemas internos graves, al grado que se les llegó a prohibir hablar dentro de La Compañía de nuestro movimiento. En cambio, el arquitecto Ignacio Díaz Morales sí nos apoyó, incluso, cuando no teníamos dinero para desplegados en *El Occidental*, él nos presta-

ba. Vivía todavía D. Pedro Vásquez Cisneros, que era el director de ese periódico, y nos fiaba. En cambio, a nosotros en *El Informador* no nos admitían ni inserciones pagadas.

Por otra parte, el rector de la UNAM nos prometió que los certificados de estudios de los años que habíamos estudiado en la UAG nos lo daría [la] UNAM y que no iba a permitir que se perdieran nuestros documentos –lo cual era una táctica que utilizaban los Tecos con sus disidentes–. Casi en abril de 1947 nos fuimos a México Carlos Pérez Bouquet y yo para hablar con el secretario de la UNAM, para darle la lista de los que queríamos cambiarnos a la Universidad de Guadalajara. Y hablamos también con el gobernador González Gallo que nos prometió ayudarnos para ser recibidos en la Universidad de Guadalajara. A la cual finalmente entramos y ahí terminamos los estudios. En el movimiento renovador no salieron maestros. El movimiento se acabó ahí y no repercutió después. (447)

Un conflicto que se manifiesta en elecciones fraudulentas y el control de un baile desemboca en una expulsión en un momento coyuntural interuniversitario interesante en Jalisco, ya que el gobernador entrante estaba dispuesto a hacerles lugar en la universidad "socialista". Como si en ese momento se hubieran atenuado al máximo las diferencias que habían dado lugar a los proyectos de las dos universidades. Que una parte de la última generación de ingenieros y abogados se pasara a territorio enemigo para finalizar sus estudios universitarios de esa manera tan fluida, dejaba a los defensores de la supuesta libertad de cátedra más bien descobijados.

No obstante, los ideólogos de la Autónoma no iban a ceder con tanta facilidad, y se dedicaron a crispar las diferencias ya en pleno mandato del presidente Miguel Alemán, quien estaba más que dispuesto a abandonar los estremecimientos causados por la educación socialista, incluso cambiando los términos del artículo 3º y eliminando el adjetivo "socialista".

El testimonio del ingeniero Francisco Arregui refuerza el de Eugenio Carrillo. Relata que fue alumno del Instituto de Ciencias de 1938 a 1943 y que en septiembre de ese año entró a Ingeniería Química en la Autónoma. Dice que, de toda la facultad, sólo cuatro salieron de la UAG por haber participado en el

MR y que, en efecto, el movimiento surgió del quinto año de ingeniería civil:

Yo siempre oí hablar de los Tecos. El Instituto estaba muy ligado a la Autónoma en cuestión ideológica. Durante el movimiento renovador si hubo participación de jesuitas. Estaba de director de la facultad de ciencias el P. Pérez Becerra, que era ultra-simpatizante de los Tecos. Yo fui presidente de Química de pura chiripa porque en las elecciones de la sociedad de alumnos el que fue elegido como presidente le salió una beca y se fue a México; yo, como era vicepresidente, pues me tocó. Y como me puse de parte de los renovadores ya me querían apalear. Fui a hablar con el P. Pérez Becerra y le expliqué mi situación. Me dijo que no me preocupara. Pero creo que me jugó rudo porque luego los Tecos hicieron una asamblea en donde me gritaban: "Estás pisoteando la sangre de los mártires" –los del 3 de marzo–. Total, que ahí me desaforaron.

El padre Martínez Aguirre yo creo que estaba ligado a los Tecos, pero no mucho, como que tenía más pantalones. El primer grupo que salió de la Autónoma, el de Efraín y Vásquez Arroyo (448) creo que fue por el 39-40.

Una cosa tengo que aclarar, yo hasta la fecha soy íntimo de Juan José Leaño. A mí en realidad no me corrieron de la Autónoma por la amistad con Juan José. Nos seguíamos viendo cuando se acabó lo del MR. Él me dijo: "Mira, ya hablé con Antonio [su hermano] y como eres como de la familia no se tomará ninguna represalia contra ti, tú puedes seguir aquí". Y yo le respondí que se lo agradecía, pero que yo me la había jugado por el otro grupo y la perdí. Y por lo tanto me fui. (449)

Como se puede ver, la ideología y el autoritarismo a veces se atenúan con la amistad. La discrecionalidad se manifiesta en este caso. Sin embargo, lo singular de este testimonio me parece que consiste en la posición que asume aquel al que se pretende cooptar usando la amistad como moneda de cambio. Como si la solidaridad con sus otros compañeros del MR hubiera pesado más. En el comportamiento de Francisco Arregui existe con gran probabilidad una crítica a un tipo de actos que lo violentaron. Y, sin embargo, con toda honestidad confiesa que sigue siendo hasta la fecha de la entrevista "íntimo amigo" de Juan José Leaño. Como si la violencia, que siguió consolidándose de manera más virulenta con los años en la UAG, no pusiera en tela de juicio su amistad.

Otro entrevistado que estuvo en la Autónoma por esos años, y que me pidió no poner su nombre –le pondré testigo X

(TX)–, afirma que, en efecto, el PAN no intervino en el MR. Es más, señala que a Efraín González Luna los Tecos lo obligaron a dejar la cátedra alrededor de 1942. Y dice que le consta, por haber estado presente, que un grupo de profesores buscaron a su padre para decirle que, si se retiraba, ellos también se irían. Y González Luna les había respondido así:

"Una cosa es que me ataquen a mí personalmente y otra cosa es que quiera perjudicar a esta institución". [Dice TX que recuerda haberlo escuchado como por el año 1948, cuando ya había salido de la UAG].

No estuve con los renovadores, me invitaron, pero les dije que no. El MR pretendía tomar la universidad y quitársela a los tecolotes. Yo en esa época no me metí con los renovadores porque vi que ni siquiera tenían un cuadro de profesores. Yo hice una carta con otros compañeros en la que decíamos que nos comprometíamos a ir sólo a estudiar. Pretendíamos ser apolíticos. Pero ahí empezó un ataque por parte del grupo tecolote de tratar de agarrarnos en falta. Al terminar el año me dije que no tenía por qué estar aguantando todo lo que me quedaba de carrera y me salí de la Autónoma. Y nos apuntamos en la del Estado.

Recuerdo que mientras estuve en la Autónoma muchos maestros convertían sus clases en verdaderas arengas contra los judíos, antisemitas completamente, y contra las ideas de tipo comunista. Yo creo que fueron los jesuitas los organizadores del grupo Teco. Además de Martínez Aguirre y Manuel Figueroa.

El grupo renovador era destructivo porque quería destruir lo que estaba funcionado y porque no tenía cabeza. Yo creo que en la época aquella fue conveniente que existiera una sociedad semisecreta, precisamente porque podrían haber atacado directamente a las personas. Yo recuerdo que los jóvenes teníamos mucha simpatía por Alemania. En cuanto al antisemitismo [de los nazis] no nos llegaba, prácticamente nos lo ocultaban, no digo sólo los jesuitas, sino hasta las mismas noticias.

Creo que los Tecos se fueron quitando poco a poco la hegemonía jesuita, de ahí viene más tarde lo del ITESO. (450)

Este testimonio viene de alguien equidistante tanto de los Tecos como de los Renovadores. Ambos grupos le resultan muy criticables. Sin embargo, al final le resulta demasiado molesta la actitud de los primeros y decide abandonar la UAG y su clima de polarización en la que no caben terceras posiciones como la suya. Y termina como los expulsados del MR, en la Universidad de Guadalajara, por propia voluntad.

Lo llamativo es que, siendo tan crítico de los Tecos, a quienes denomina como sociedad semisecreta, a fin de cuentas parece justificarlos dado el contexto de aquella época. Como si dijera, al mismo tiempo: el tipo de orden instituido por la Asociación Fraternaria me resultó insoportable, pero era necesario para preservar la universidad. Es un buen ejemplo, junto con el anterior, de por qué prosperó y se consolidó este tipo de cultura católica con aspiración a vivir en las sombras, pero que en realidad se desenvolvía en las penumbras, en las que con gran facilidad alguien "encendía la luz" a la menor provocación.

Muchos otros testigos que he citado hablan también de la admiración que se le tenía a Alemania en los años treinta y parte de la siguiente década, debido a la tecnología, pero también es muy probable que existía la parte antiyanqui propiciada por la cultura católica contra el protestantismo. Y ya, en la preguerra, las posiciones vaticanas contra el comunismo y –más atenuadas– contra el nazismo, hicieron su parte. No obstante, tengo que admitir que me falta una investigación pormenorizada al respecto. Me resulta todavía muy opaca después de revisar las entrevistas, la conexión o desconexión entre el antisemitismo teco y la admiración por Alemania.

Para Juan González Camarena, de la generación del Instituto de Ciencias 1939-1944, las relaciones entre la Autónoma y el Instituto de Ciencias en ese tiempo eran buenas y, según dice, se veía a la primera como "casi" la única manera, o la más lógica, de pasar del colegio a la universidad. Y más aún porque desde el arzobispado se ponían muchos obstáculos para entrar a la U de G, y además se le pedía, al que iba a entrar a la universidad del Estado, que se inscribiera en las congregaciones marianas para que no dejaran su práctica religiosa:

Entré en septiembre de 1944 a la Autónoma; no tenía una idea completa de ella. Estaba en tercero cuando los renovadores tomaron la Escuela de Leyes Carlos Pérez Bouquet […]. Hasta entonces supe de la existencia de los Tecos. Nunca había oído hablar de ellos.

Ahí en la escuela de Ciencias Químicas estaba de presidente de alumnos Paco Arregui y entonces empezó el movimiento. Yo era muy amigo de Paco Garibi, pariente del arzobispo, que resultó ser de los Tecos de "hueso colorado". Que empezó a tratar de convencerme de que Paco Arregui no hacía nada, lo cual no era cierto. Yo vi que había ahí algo tenebroso; ellos –los Tecos– querían poner a otro, un tal Rubén Zúñiga, que también era mi amigo. Yo había sido electo por mi grupo de tercero y también me comenzaron a presionar.

Yo nunca fui renovador, pero nunca me adherí a los Tecos, y de las cosas que me caían muy mal era que Ángel Leaño gritara en las famosas juntas que organizaron en tiempo del MR que los que no estaban con ellos estaban contra ellos. Y que los renovadores eran comunistas y traidores.

El MR prácticamente quería quitarles la Autónoma al grupo que se llamaban Tecos, que antes incluso se enojaban mucho porque les dijeran así. Acabé en la Autónoma, pero no terminé bien porque me opuse mucho a los Tecos; veía que no tenían razón. Ángel Leaño, Raymundo Guerrero y el doctor Preciado tenían sesiones semiobligatorias para hablar mal de don Efraín, que, según ellos, quería acabar con la universidad. Hablaban también en contra de la Iglesia. Ese *modus vivendi* empezó en tiempos de los renovadores.

Fuimos a ver al señor Garibi, el cual dijo que en las críticas a Efraín no tenían razón, que estaba mal pero que habría que ver cómo se podría salvar la cosa. Entonces, se vino tal presión que vino un representante de la UNAM, que era primo de los Ramírez Tapia, para ver la situación. Incluso, monseñor Garibi nos dijo que se le consultó a don Efraín y que él había contestado que no quería que desapareciera la Autónoma. Y finalmente parece que la resolución del inspector era la de desautorizar a la UAG, pero finalmente no se hizo, no sé la razón. Esto me lo dijo el primo del inspector.

Yo vi compañeros que fueron golpeados por los Tecos fuera de las instalaciones de la UAG. Mi hermano Víctor participó en la Escuela de Medicina –al parecer en el MR– y siguió dando clases en ella, renunció sólo cuando los Tecos destruyeron las oficinas del ITESO. (451)

La figura de Efraín González Luna aparece como "ave de tempestades" en el cruce del conflicto renovador y de la existencia de la Autónoma, sea como profesor, como disidente, pero al mismo tiempo como alguien que no quiere que el proyecto desaparezca. Y por lo pronto, en ningún testimonio de los que recabé logré detectar alguna alusión o crítica a la Asociación Fraternaria de su parte.

En cambio, para los Tecos, muy rápido se convirtió en un filomasón y comunista, traidor, al líder cristero Anacleto Gonzá-

lez Flores y también a la UAG, y complotista mayor, para acabar con ésta. Por otra parte, el que no haya participado de forma directa en la lucha armada, aunque sí lo hizo de modo indirecto, o el que haya sido sinodal de alguien considerado como perseguidor de la Iglesia y refundador de la UAG en 1925, Guadalupe Zuno Hernández, o que fungiera como secretario del consejo directivo de las citadas Instituciones Profesionales de Guadalajara en 1946, eran datos que, utilizando una mentalidad complotista en un ambiente polarizado y dicotómico a la perfección, podrían ser interpretados como la prueba fehaciente de que en realidad se trataba de un enemigo disfrazado. Esta historia entre la UAG-Tecos y González Luna daría por resultado, por un buen tiempo, una relación muy crispada con el Partido Acción Nacional en Jalisco y otras partes del país, cuando los Tecos comenzaron a expandirse.

Por otra parte, el MR representa la segunda disidencia fuerte dentro del territorio de la UAG, la cual fue neutralizada, en buena medida, con la salida o expulsión de los inconformes. La primera, la de los médicos expulsados o autoexpulsados minoritaria y fragmentariamente, no puso en verdadero peligro a la UAG, ni tampoco la de González Luna –quien, como ya se vio, no estaba dispuesto a cuestionar a fondo el proyecto de esa universidad–. Y en eso tenía un acuerdo con el arzobispo de Guadalajara. Ni siquiera el intento fracasado del gobernador González Gallo, en 1947-1948, que trató de fusionar las dos universidades rivales, logró amenazar en serio a la UAG.

Sólo cuando la U de G volvió a cerrar, hacia 1954-1955 y casi en su totalidad, la admisión a los alumnos de escuelas particulares egresados de las preparatorias, comenzó a madurar el proyecto de una tercera universidad. Y a esto se aunó un cambio, por las mismas fechas, en la posición institucional de las autoridades de la Compañía de Jesús respecto a la Autónoma, y sobre todo ante la Asociación Fraternaria. Si a todo esto se le

añade la salida de varios disidentes, que ya como profesionistas y con hijos comenzaron a pensar en qué universidad querían que sus hijos estudiaran, tenemos los elementos para preparar el coctel del que surgió el ITESO.

Cría Tecos y te atacarán con gozo

Hasta ahora he puesto énfasis en los conflictos internos en el campo católico. También, quiero ofrecer un ejemplo de cómo los feligreses se relacionaban a veces con los considerados como "socialistas", en los inicios del año 1950. En un informe enviado por el entonces rector del I de C –el ya citado padre Manuel Figueroa Luna– a los miembros de la Compañía de Jesús, se encuentra esta "perla", que hace ver la perfecta adecuación entre la perspectiva de este jesuita y los miembros de la Asociación Fraternaria.

El padre Figueroa le escribe a su provincial, el padre José de Jesús Martínez Aguirre, que, por esos días, había aparecido un periódico que calificaba de "infame", de nombre *El Chicle*, y en el cual se había "blasfemado" contra la Virgen, el papa y la Iglesia. Y que entonces, impulsados por la "santa indignación", estudiantes de la Autónoma se habían apoderado de cuanto había en la administración del pasquín y lo habían destruido todo. Y después se fueron a los puestos de periódicos, tomaron los ejemplares y los destruyeron a la vista de la gente. Realizada la respuesta, al día siguiente decidieron convocar, por intermedio del Frente Universitario Anticomunista, a una manifestación pacífica de desagravio. El rector del I de C dice que se informó por los cauces debidos del asunto, y decidió que los alumnos del colegio asistieran. Y que incluso les dio permiso a los jesuitas, que así lo desearan, de asistir al acto.

La reacción por parte de los estudiantes de la U de G no se hizo esperar: fueron a atacar la preparatoria de la UAG, ofreciendo como razón que la Federación de Estudiantes Socialistas

de Occidente (FESO) –organización rival de la FEJ de los autónomos– formaba parte de *El Chicle*. Este hecho interrumpió la manifestación, pues los estudiantes de la UAG corrieron a defender su edificio, junto con otros estudiantes de los colegios participantes:

> Ya en el campo de batalla –continúa el P. Figueroa– se imagina V. R. la pedreada que se armó. Hubo descalabros de ambas partes. Terminaron las pedradas y siguieron las manifestaciones hasta el Palacio de Gobierno, donde [los de la UAG] protestaron contra las blasfemias y exigieron que se prohibiera el pasquín. Y así terminó la jornada con satisfacción de toda la gente buena. Los comunistas universitarios prepararon su venganza para hoy y aseguraron que atacarán nuestro colegio.
>
> […] Pedí a la policía las garantías necesarias. Se me respondió que "ya verían qué se podía hacer". Era peligroso dejar salir a los muchachos. Los grandes subieron a la azotea como el año pasado, acompañados del P. Prefecto, con orden de no atacar a nadie, ni de insultar, etcétera. Solamente en caso de ataque manifiesto y ausencia de la policía, podían defenderse con piedras. Ya para entonces habían atacado el [Colegio] Luis Silva y habían pegado fuego a una puerta […] Lo mismo hicieron después con una del Templo Expiatorio, pero a tiempo apagaron el fuego. En un momento de calma salió el prefecto a ver cómo andaban las cosas. Volvió con unos delegados de los socialistas para hablar conmigo.
>
> Les expliqué la actitud del colegio de un modo claro y decoroso. Aceptaron plenamente mi explicación y me pidieron que la pusiera por escrito y que se publicara en la prensa. Con esto cesó el peligro para el colegio. La batalla con Medicina seguía fuerte [el edificio del hospital de la Autónoma estaba contiguo al I de C, FMG].
>
> […] por fin se presentó en Medicina el rector socialista y entraron en arreglos ambas partes. Como a la 1.30 p. m. llegó el secretario de Gobierno, exhortó a todos a que cesaran las dificultades y delante de ellos quemó un ejemplar del periódico blasfemo diciendo que era la causa de todos los desórdenes. (452)

El padre Figueroa termina su texto diciendo que el Procurador Federal de Justicia le había pedido informes acerca de lo ocurrido, pues se lo demandaban de México. El jesuita sintetiza el asunto como un caso más de una "agitación tipo comunista".

Creo que esta carta ofrece una idea aproximada del clima de confrontación que ocurría en esos años. Enfrentamiento del que casi se puede predecir el guion predeterminado de cuáles van a ser las reacciones en ambos bandos. Por otra parte, se trata del relato de un sacerdote que tres años después va a fungir como uno de los actores centrales del nacimiento de la Orques-

ta Yunque en Puebla. Me imagino que el citado jesuita, a esas alturas, no podía ignorar que, si apoyaba la manifestación de desagravio, las cosas se iban a caldear. Él mismo alude a los sucesos del año anterior.

Mirar el asunto como si se tratara de "blasfemias" y luego como un tipo de "una agitación tipo comunista" condiciona toda la percepción de lo ocurrido. No parece haber posibilidades, en un primer momento, de arreglar los problemas por medio de palabras que no hieran, y rápido se pasa a los actos. Vienen luego las negociaciones, y nada menos que el secretario del Gobierno de Jalisco da carpetazo al suceso con un acto que podría ser visto como una nueva provocación, cuando menos para la parte de la universidad oficial. Porque si los Tecos habían destruido las instalaciones del periódico y el secretario quemó un ejemplar de éste, se trataba a todas luces de tomar partido.

En fin, tal era el clima de ese inicio de la década de los cincuenta, en la que, al parecer, la lucha se solidificaba en representaciones que todavía usaban la blasfemia y lo que para nosotros sería el espantajo de un complot comunista, como si éste fuera algo consistente y creíble; además de la toma del territorio del enemigo, como si se tratara de una verdadera guerra.

El "inicio" del deslinde oficial entre jesuitas y Tecos

Paso ahora a describir lo que se puede considerar como un giro en la política seguida por la Compañía de Jesús respecto a la UAG a principios de 1954, y más en específico ante su sociedad secreta. Y cuando digo Compañía de Jesús tengo que matizar de inmediato, porque en realidad se trata de una parte de ella, la que, para entonces, el 20 de junio de 1952, ya comprendía la que se denominó como la región septentrional de la provincia mexicana. Además, el nombramiento del superior mayor con título de viceprovincial se oficializó el 2 de julio de ese año, recayendo la designación en el padre Manuel Aceves. (453)

El citado cambio se puede detectar con claridad en una carta que le envía al padre Manuel Aceves el padre José de Jesús Romero Pérez S. J., el 12 de enero de 1954, informándole que, como tenía pensado,

Le mando una relación de lo que le dije a los "Tecos" por aquellos días que estuve en Guadalajara y V. R. no estaba ahí.

Me atuve a las instrucciones que me dio V. R. de no descender a datos personales, sino mantenerme en el terreno de los principios. Hice la junta con cinco de ellos, antiguos alumnos míos y sobre los cuales yo tengo proyectos para que trabajen en el periodismo, pues todos ellos trabajaron conmigo en *Juventud* [la revista del I de C]. Lo hicieron bien, y además han seguido en la línea con las publicaciones de la Autónoma.

Les dije que quería aclararles nuestra posición respecto a ellos, puesto que algunos de ellos me habían expresado curiosidad acerca de ello y se habían quejado de algunos actos y dichos de algunos de los NN, en el del colegio acerca de ellos. Les dije que había recogido información de las dos partes y que les iba a decir los resultados:

En primer lugar: que estaban creyendo que militaban en la Iglesia y que de hecho estaban siguiendo líneas fuera de ella.

[…] en segundo lugar. Decían que combatían la masonería y en realidad habían constituido una organización similar. Les recordé los documentos pontificios condenando las sociedades secretas. Ellos alegaron que poseían un documento también "secreto" pontificio aprobando su organización. Muy finamente los desafié a que lo presentaran. […] total: "dicen que les dijeron que existía".

No pudieron negar que tenían ritos de iniciación, juntas y órdenes secretas que cumplen bajo juramento, porque yo les traje ejemplos tomados de los estatutos que me dieron a leer cuando estuve en el Instituto [de Ciencias, 1946-1949], cosa que hicieron porque les exigí cuando ellos me pidieron les ayudara a enrolar muchachos en la FEJ.

A este respecto les dije: que consideraba que tanto al P. Figueroa como a mí nos habían sorprendido: primero porque los estatutos que me mostraron no eran los verdaderos (cosa que comprobé por confesión de un "ex" de ellos, Alberto Navarro G., ahora jesuita –claro está que nunca mencioné la fuente de información. Segundo que existían en los verdaderos estatutos leyes tan tiránicas, como v. g. obligar al, iniciado a renunciar a sus planes personales y carrera si a la FEJ le parecía que convenía. […] Ninguno de ellos me negó la existencia de tal cláusula.

[Que…] habían llegado hasta la necesidad de controlar y aprobar los PP. Espirituales o consejeros que cada muchacho está en libertad de elegir (dato que recogí de la misma fuente anterior y otros "ex" pueden corroborar).

[…] En sus publicaciones habían llegado (yo tenía varios ejemplares de *De Frente*) a atacar solapada o abiertamente a personas de la jerarquía eclesiástica, afirmando

que son cobardes frente al gobierno […] que cometían un desacato e imprudencia insignes […] pues separaban de sus Jefes a los lectores, los alejaban de la sumisión y respeto debidos a sus pastores.

[…] como confirmación de la división que originaban, aduje los continuos y sangrientos ataques contra Efraín [González Luna…] les dije que tenía datos fidedignos de que el Prelado [Garibi Rivera] en vista de sus actividades y conducta había expresado deseos de lanzar sobre ellos la excomunión

[…] Esto los dejó consternados. Menos a uno que se me puso "al brinco" diciendo que pensaba que yo estaba mal informado y que también obedecía a consignas.

[…] *Les dije que ya podían considerar aclaradas sus dudas acerca de la conducta de varios jesuitas respecto a ellos y que desde ahora ya sabrían a qué atenerse con nosotros, pues de ningún modo la Compañía estaba de acuerdo con esa especie de masonería que tanto daño había hecho y seguía haciendo a nuestros alumnos. Los campos quedaban deslindados.*

Se despidieron sumamente preocupados. Después, en particular, cada uno de ellos vino a verme, excepto el "gallito" de marras. Manifestaron su deseo de separarse del grupo, pero ¿cómo?. Yo les dije que simplemente se hicieran los flojos e incumplidos.

[…] Todavía estoy tratando de lograr a otros dos que me faltan: Uno es Rodolfo Maisterra, hermano de Oscar el junior y otro es Luis Martínez Rivera, hermano de otro junior, quien acaba de regresar de Europa, becado en periodismo por "Cultura Hispánica" (manejada por los Tecos). Él habló conmigo y dijo que contara con él para el futuro pues se iba a separar de todo compromiso con los Tecos. (454)

Por supuesto, esta reunión fue transmitida con prontitud a los jefes Tecos, como lo constata el mismo padre Romero Pérez en la carta citada. Es muy probable que lo haya hecho el "gallito de marras", como lo denomina el jesuita. Desconozco si hubo repercusiones con los implicados. Esta misiva constituye el segundo documento contundente –que conozco– respecto a la Asociación Fraternaria –el primero es el ya citado de González Gollaz, de 13 años antes–, y el inaugural casi oficial por parte de la Compañía de Jesús.

Lo llamativo es que el padre Romero hable de que los Tecos los sorprendieron tanto a él como al padre Figueroa. Por cierto, éste fue enviado a Puebla en 1952, y ya para 1953 estaba fundando la Orquesta Yunque. Como era originario de la región septentrional, que se comenzaba a deslindar de un tipo de institución secreta, el hecho no dejaba de ser contradictorio.

Por otra parte, cuento con un testimonio del poeta Hugo Gutiérrez Vega, quien estuvo en el Instituto de Ciencias y en la revista *Juventud* trabajando con el padre Romero en los años a los que alude el jesuita. Veamos:

Una gente muy cercana a los Tecos era el P. Romero Pérez, que después se dedicó al cine; hizo una película horrible que se llamaba *La sonrisa de la Virgen*. A los del Instituto nos emboletaban los Tecos, y uno de los que nos emboletaba era Romero Pérez. Estoy hablando del año 1946.

HGV: Él tenía una especie de organización secreta, y una vez me invitó, pero yo me negué a hacerlo, porque era una organización muy secreta y muy morbosa, además de la defensa de la fe, era una defensa de las buenas costumbres. Una de las obligaciones, por ejemplo, era ir a contarle, si una pareja de muchachos estaba cogiendo en el baño. Los estaba investigando.

FMG: ¿El propio padre Romero?

HGV: El mismo.

FMG: ¿Cómo se llamaba la organización?

HGV: Se llamaba Defensa del Instituto.

FMG: ¿Hacían juramentos también?

HGV: Exactamente lo mismo. Pero no había capuchas, como sí era el caso de la Legión y los Tecos. Era el camino para continuar en los Tecos.

HGV: Él era director de la revista *Juventud*. Yo era colaborador de la revista, pero siempre me vieron con desconfianza porque me gustaba la música y habían descubierto que yo iba a burdeles, iba con Rosa Murillo [famoso burdel de Guadalajara de esos años]. Yo fui muy precoz.

FMG: ¿Cuando lo invitó a hacer el juramento fue en una primera sesión?

HGV: Fue en la primera sesión.

FMG: ¿Les hablaba que se trataba de una sociedad secreta?

HGV: Exacto. Luego, cuando yo me negué, ya no me enteré de más. (455)

El poeta, nacido en 1934, había sido invitado a las Legiones desde muy pequeño, a los nueve años. Así que algo conocía de la parafernalia de los ritos de iniciación. Y hace alusión a las ríspidas relaciones entre Tecos y lo que quedaba de las Legiones en esos años, relación en la que no abundaré.

Volvamos al deslinde al que alude el padre Romero, como si sólo se tratara de un jesuita que fue engañado junto con uno de los más entusiastas promotores de los Tecos. Respecto al contexto de la carta, el padre Manuel Aceves afirma lo siguiente:

En 1952 no había ninguna lucha con los Tecos, aunque ya existía cierto alejamiento entre la Compañía y ellos. Los primeros choques comenzaron hacia el 53 o 54, en que Luis Garibay [más tarde fue rector de la UAG] y Alfonso Muñoz fueron a visitarme para pedirme ir al Instituto de Ciencias a hacer promoción de la Universidad Autónoma, y yo les dije que sí, a reserva de que hablaran con Gómez Michel [Nicolás, que era el rector]. Pero que les ponía una sola condición: que a los alumnos del Instituto para nada les hablaran de secreto, ni de juramentos. No te imaginas la reacción, como si los hubiera pisado en el suelo. Ahí fue el momento en donde nos pusieron a Gómez Michel y a mí como enemigos. (456)

Nótese que el padre Aceves habla como si ya se manejara de manera abierta lo de la sociedad secreta, y además como si fuera posible separar con nitidez la UAG de los Tecos para que pudieran dar sus pláticas los miembros de la Asociación Fraternaria.

Espero que esto baste como contexto previo antes del anuncio de la formación del ITESO en julio de 1957. No habría posibilidad de llamarse a engaño o pasar por ingenuos. Los fundadores sabían que la reacción de los Autónomos iba a ser feroz. Y más con el entrenamiento que ya habían adquirido con sus enemigos de la Universidad de Guadalajara. Esta vez iban a aplicar sus artes militares contra sus antiguos aliados.

El ataque al ITESO

El padre Luis Hernández Prieto S. J., uno de los principales promotores del ITESO, relata cómo surgió la idea de la fundación de dicha universidad:

La ocasión del ITESO fue una insignificancia completamente tonta. Terminamos el edificio [nuevo] del Instituto de Ciencias; los primeros días de septiembre de 1956 se estrenó. Entonces, yo nada más pensaba en hacer una alberca. Fui con el padre Aceves y me dijo que no tenía ni un cinco para hacerla. [...] Entonces le hablé a José Fernández del Valle que era uno de los que había tenido que ver en la construcción del colegio y le pedí un presupuesto. [...] llamé a algunos padres de familia y entonces ya nos lanzamos a la cosa de la alberca. [...] José quería que le pagara sus 60 000 pesos, y entonces sugirió la formación de un patronato para que se dedicara a subsidiar las deudas.

[...] Poco a poco vi que la cosa iba declinando del aspecto de ayudarnos a salir de nuestro compromiso [de la alberca] y comenzó a prosperar la idea de que [...] muy bonito coronamiento sería que se pudieran hacer edificios para crear facultades en

donde decían que "nuestros hijos se pudieran educar en el mismo ambiente de decencia, de orden, de disciplina en que han hecho su secundaria y preparatoria". Hago notar que estas personas en ese tiempo tenían hijos de este tipo de edad.

[…] Veían que si con la Autónoma no habría dificultades, bueno pues que no sea universidad sino tecnológico. Muy ingenuamente, como si el nombre fuera a cambiar la situación.

[…] el día 3 de abril de 1957, en Libertad [casa de la comunidad jesuita del I de C], a las 8 p. m. se reunieron con el padre Aceves, Gómez Michel y yo, y se leyó el informe de Vásquez Arroyo [uno de los principales promotores de los padres de familia], y entonces, después de parlamentar, el padre Aceves vino a dar las siguientes conclusiones: esto no se puede precipitar desde luego, aunque la respuesta del padre general en el caso anterior haya sido negativa. Y entonces se hizo un plan a cinco años […] durante los cuales esta especie de patronato se comprometía a reunir fondos para construir edificios, equiparlos y además formar un patrimonio. […] Además, el padre Aceves les decía: se necesita un patrimonio y un fondo para la formación de profesores jesuitas […] Ellos se comprometieron a que en cinco años conseguirían dinero para todo esto y el padre Aceves se comprometió a llevarlo adelante y en cinco años tener el personal jesuítico preparado, o sea, en 1962. Desde luego, siempre y cuando en Roma dieran el consentimiento.

[Y el P. Aceves …] puso como primera condición el que el señor Garibi aceptase ese plan, y a los cinco días, el 8 de abril, se entrevistaron con el Sr. Garibi, [el cual …] acogió la idea con mucho entusiasmo, dijo que él ya desde hacía muchos años tenía la idea de abrir una universidad católica. (457)

De una insignificancia, que pasa por la construcción de una alberca, se pasa a la fundación de una universidad para la que se hacen planes a cinco años, pero las cosas se aceleran. Y se termina armándola sin cuadros formados de modo suficiente. Y, además, el arzobispo habla por fin de tener una universidad católica, con lo que estaba deslegitimando a la Autónoma. Como se ve, esta parte de la versión condensa demasiadas interrogantes. Una de tantas es por qué se precipitó la fundación de la institución para el 31 de julio de ese año: 1957.

Una de las sugerencias del arzobispo fue que se tuviera una plática con los directivos de la Autónoma para tratar de evitar fricciones, pero se fue posponiendo. Y añade el padre Hernández Prieto que, alrededor del 8 de mayo, día en que en el que hubo un encuentro violento entre las huestes de la Federación de Estudiantes de Guadalajara (FEG) –la organización estu-

diantil de la U de G–, dirigida por Guadalupe Zuno Arce, y una peregrinación auspiciada por estudiantes de la UAG y de colegios privados al santuario de Guadalupe, tanto Carlos Cuesta Gallardo como Antonio Leaño telefonearon a José Fernández del Valle, cuya mujer, Elia Gallardo, era prima de Carlos Cuesta, para informarle que rechazaban por completo la idea del ITESO. Y que era una idea de Efraín González Luna, quien, por cierto, no pintaba en el asunto. Además, que además el padre Aceves y Gómez Michel "eran unos tales por cuales".

> Y que Cuesta haría todo lo posible para echarlos fuera de la ciudad. Y que piedra que se colocara, piedra que se dinamitaría. José llegó a la junta, temblando. Pero antes había llegado Vásquez Arroyo diciendo que era imposible sostener el interés de la gente a un plazo de cinco años, que había que empezar ya el ITESO en septiembre de 1957. El acta constitutiva se firma, como ya adelanté, el día de san Ignacio de Loyola, el 31 de julio de ese año.
>
> [Según el relato del padre Hernández Prieto], tanto el arzobispo Garibi como el delegado apostólico sugirieron que el ITESO se desligara de la Compañía de Jesús para que la Compañía no perjudicara la idea del ITESO. Entonces, pensaron que las juntas ya no se tuvieran en el Instituto. El padre Aceves me dijo que en lo posible yo ya no asistiera a las juntas. En fin, la cosa ya tomó un cariz de separación, aun cuando la idea del delegado y del señor Arzobispo era que *fuera una cosa más bien aparente que real*. […] El padre Aceves me dijo que *así a trasmano* podría yo seguir haciéndolo de representante de él.
>
> A mediados de junio, por deseo del señor Arzobispo, ya con todos los ataques, se reunieron Joshé [José Fernández del Valle], Miguel Alfaro con algunos de la Autónoma, [por ejemplo …] el doctor Badial [Florentino], Ramos Santos [Joaquín], el licenciado Guerrero [Raymundo]. [Ellos …] expresaron que la Universidad Autónoma no era oficialmente católica, por tanto, ellos no podrían aceptar condiciones de parte del arzobispo.
>
> […] ellos exigían como base que [los del ITESO] no se atrevieran a abrir escuelas que ya la Autónoma tuviera, ni de las que pensaban ellos abrir, y lo único que aceptaban era que cualquier iniciativa se aunara a ellos, que se entregaran capitales y se pusieran a disposición de la Autónoma. (458)

La combinación entre la cultura del "a trasmano" con "cabeza de avestruz metida en un agujero" y la de la sociedad publisecreta se preparaban ya para su choque frontal. Justo el día que perpetraron el ataque al ITESO –27 de mayo de 1958– los directivos de la UAG publicaron un desplegado en *El Informador*

cuyo título recordaba a los institutos profesionales de 1946. El encabezado decía lo siguiente: "La tercera universidad de Efraín González Luna en 1946". Y luego añadían, ya en el texto: "En medio de una campaña intensa de calumnias, idéntica a la que han desarrollado durante el último año los organizadores de la universidad que bautizaron con el nombre del ITESO, se recurrió a nuestros profesores para dividirlos y formar de entre las ruinas de la Universidad Autónoma la tercera Universidad de González Luna". (459)

González Luna nunca podría librarse de la identificación con el profesor Moriatty, el célebre personaje de Arthur Conan Doyle. Y más aún por sus relaciones con la Compañía de Jesús. Tuvo cuatro hijos jesuitas, uno de los cuales –Efraín– salió antes de ordenarse, y al tiempo fue candidato a la Presidencia de la República en 1970, compitiendo contra Luis Echeverría. Los Tecos le endilgaron ese nuevo elemento a su ya larga lista: de traidor a la causa cristera, pasando por filomasón o ladrón –en el caso Sainz Aldrete, que no desarrollaré– y, ahora, complotista mayor en la fundación del ITESO.

Consumado el ataque a mano armada al ITESO, José Garibi Rivera, el VI arzobispo de Guadalajara, se vio compelido a intervenir. Esta vez ya no podría aducir que no había que dividir al campo católico –más fraccionado no podía estar–, o que habría que seguir tolerando al "mal menor" incrustado en la UAG. Con el ataque, era evidente que no se trataba de un elemento encajado, sino de una parte sustancial de ésta.

Muchos actores contribuyeron a que se consolidara esta feroz parte del catolicismo; uno de ellos fue el VI Arzobispo de Guadalajara. Otros, algunos miembros de la Compañía de Jesús, sea de manera activa o dejando actuar a sus colegas, con simpatía pasiva, o incluso jugando a ser neutrales. No cierro la lista.

Vayamos pues a las palabras del arzobispo Garibi Rivera:

Lamento y repruebo enérgicamente el atentado cometido por estudiantes de la Universidad Autónoma en contra del ITESO el pasado martes. Es verdaderamente increíble que quienes se pregonan defensores de la libertad de cátedra en nombre de esta libertad cometan tales delitos.

[…] Más me ha dolido que las primeras declaraciones de algunos directivos que aparecieron en la prensa, en lugar de condenar el hecho, como era su deber hacerlo, se manifesta[ron] inclinados a justificar lo sucedido. ¿Qué se puede esperar de tales educadores?

[…] Sepan los directores e instigadores de tales atentados que no podrán acercarse a los sacramentos mientras no restituyan la honra y los bienes que se han dañado con la calumnia y con el atropello.

Al decir esto no quiero que se hagan confusiones: no se trata de una excomunión, eso es otra cosa, estoy simplemente exponiendo los principios de la moral católica. Por lo demás, muy a mi pesar, ya que muchos de estos atentados se hacen con [el] pretexto de defender la religión, me veo en la necesidad de declarar, con mi autoridad episcopal, que la Universidad Autónoma no reúne las condiciones para ser una universidad católica. (460)

Garibi Rivera concretó lo que el padre Romero Pérez les había adelantado a los Tecos en los inicios de 1954 o los finales de 1953. Y también explicitó lo que les dijo a los directivos del ITESO, un año antes del ataque, acerca de la necesidad de una auténtica universidad católica. En el texto no menciona a la Asociación Fraternaria; generaliza el argumento en la UAG sobre sus directivos y estudiantes.

Las cosas, por cierto, no terminaron ahí; es más, con el tiempo, los Tecos serían acusados incluso de asesinar a miembros de la otra organización que en buena medida inspiraron: la Orquesta Yunque.

Cierro este texto trayendo a colación una mirada diferente del asunto que he tratado: la de Enrique Varela –cuyo padre y tío formaron parte de la U–, presidente por largos años de la Cámara de Comercio y uno de los negociadores estratégicos entre iniciativa privada, los políticos priistas y el arzobispado. Él afirma que platicó con monseñor Garibi acerca de la cuasiexcomunión después de emitida, y asegura que el prelado trató de detener la condena de la UAG hasta el último momento.

Garibi decía que había que ser muy cauto, que todos eran sus hijos. Pero hay que recordar que los que fundaron los Tecos fueron los jesuitas y no el Arzobispado. Entonces, el conflicto no era entre los Tecos y el Arzobispado, era entre la Compañía de Jesús y el Arzobispado. Por eso, Garibi trató de conducirlos para desaparecer a la sociedad secreta y someterlos a la jerarquía. Hubo jesuitas que no quisieron, entre ellos Ramiro Camacho; Martínez Aguirre contemporizó, pero Figueroa no. Figueroa no escuchaba a Garibi. Manuel Cordero contemporizó también.

Monseñor Francisco Orozco y Jiménez –V arzobispo de Guadalajara– conoció la sociedad secreta y no le gustó, pero alentó lo de la libertad de cátedra. Pero Garibi tuvo que recibir la herencia y lo primero que tenía era a los jesuitas. (461)

Como se puede apreciar, el licenciado Varela "carga todas las tintas" en la Compañía de Jesús para intentar librar al arzobispo de toda implicación y responsabilidad directa en los hechos violentos. Considero que, con lo aquí presentado, la situación resulta, en realidad, más compleja.

Después de todo este desarrollo, queda por último una pregunta: ¿para quién o para quiénes era secreta o reservada la Asociación Fraternaria? Dado que, como se puede constatar, tanto su existencia como quienes la dirigían en las "iluminadas" sombras se conocían desde el inicio. Todo fueron, menos discretos. Y como se perpetuaron hasta que la muerte los alcanzó, y luego algunos de sus hijos –tal como la familia de Antonio Leaño–, entonces…

Por otra parte, dado que intenté aunar dos hechos violentos, que tienen que ver con la fundación de la UAG y el ITESO, no deja de ser llamativo que las cúpulas de esta segunda institución, a diferencia de la UAG –y su 3 de marzo de 1935–, no conmemore el ataque de los Tecos a su institución. Hacerlo implicaría tener que aclarar demasiados asuntos. Entre otros, algunos que hemos tratado en este artículo.

En síntesis, como señalé al principio, dos de las universidades católicas más importantes de Jalisco nacieron en el siglo pasado bajo el signo de la violencia y de la ausencia de una cultura democrática. Dicha cultura tardaría muchos años en comenzar a hacerse presente, aunque fuera de manera incipiente.

404. Véase, Yves Solis, "El origen de la ultraderecha en México: la U", p. 25. A este investigador le debemos el acceso a los documentos del Archivo Secreto Vaticano que dan cuenta de la fundación de la U.

405. Incluso un jesuita, el padre Carlos Heredia, advirtió a Manuel Romo de Alba, fundador de las Legiones –otra sociedad con pretensiones de secreta–, que se cuidara de que otros de sus colegas jesuitas buscaran neutralizar su citada sociedad, fundada alrededor de 1930-1931 por los rumbos de Jalisco.

406. Pierre Nora, "Le secret dans les societés contemporaines", pp. 89 y 93.

407. Plutarco Elías Calles, *El Universal*, 20 de julio de 1934.

408. Jesús Degollado Guízar, *Memorias de Jesús Degollado Guízar. Último general en jefe del ejército cristero*, pp. 272-273.

409. A partir de 1935 las Legiones serán conocidas como la Base.

410. "Ingeniero Anacleto González Flores Guerrero, esposa e hijos", *Excélsior*, 26 de junio de 1985.

411. "Entrevista de Fernando Manuel González y González a Ignacio González Gollaz", 15 de abril de 1985, México, D F.

412. La U participó, de manera importante, en la lucha armada de 1926-1929, e incluso alguno de sus comandos estuvieron dispuestos a practicar la doctrina "tiranicida". Tal fue el caso de un grupo que, en Guadalajara, recibió órdenes de asesinar al presidente electo Álvaro Obregón en el club deportivo Atlas. La operación no se pudo llevar a cabo porque el general Obregón, que venía de Sonora, continuó su viaje hacia el Distrito Federal sin detenerse en aquella ciudad. Unos días después, un católico imbuido de la doctrina tiranicida, José de León Toral –aunque no por fuerza de la U–, sí consumó el magnicidio.

413. "El pdm se constituye como tal el 23 de mayo de 1971, en la celebración del trigésimo cuarto aniversario de la Unión Nacional Sinarquista". Rubén Aguilar Valenzuela y Guillermo Zermeño Padilla, "De movimiento social a partido político: de la uns al pdm", p. 93.

414. Estos dirigentes adolecían, como tantos otros de instituciones, del síndrome del líder obrero Fidel Velásquez; es decir, de ejercer su cargo hasta que la muerte los separe de la institución o el sindicato.

415. Ciudad en la que residía Calderón Vega.

416. Luis Calderón Vega, *Cuba 88*. Cuba 88 era el domicilio de la unec en el Distrito Federal. Por otra parte, María Luisa Aspe Armella relata que el antecedente directo de la unec "se encuentra en el año 1931 con la aparición en la escena mexicana de Ramón Martínez Silva S. J., recién llegado de Francia. [...] El jesuita entró en contacto de manera inmediata con los muchachos de la Confederación [Nacional de Estudiantes Católicos, 1926] y les propuso su plan clave para movilizar al episcopado nacional e iberoamericano en la defensa de la educación superior católica. Y aprovechando la conmemoración del aniversario 400 de las apariciones de la Virgen de

Guadalupe […] organizaron juntos la primera Convención Iberoamericana de Estudiantes Católicos. […] después de la Convención se obtuvo la autorización de la jerarquía para la constitución formal de la unec". Aspe Armella, "El discurso de la Acción Católica Mexicana y los discursos católicos cristero y de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1956", p. 79.

417. Para un análisis pormenorizado del citado conflicto, véase el libro de la doctora Alma Dorantes, *El conflicto universitario en Guadalajara, 1933-1937*.

418. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Francisco López González, 27 de septiembre de 1983, Guadalajara, Jal. Aunque el padre Leobardo vivía en El Paso, Texas y era rector del instituto de formación jesuita de Ysleta College, quizá se comunicaron con él en una de sus visitas a Guadalajara.

419. Antonio Rius Facius, *¡Excomulgado! Trayectoria y pensamiento del pbro. doctor Joaquín Sáenz Arriaga*, pp. 52-53. (Las cursivas son mías). Según Rius, el P. Sáenz vivió en Guadalajara de 1933 a 1935. Por otra parte, el historiador oficial de la Compañía de Jesús en México, el P. José Gutiérrez Casillas S. J., afirma que el P. Martínez Aguirre no se fue de rector al Patria, sino al colegio de Puebla, el Instituto Oriente, de 1937 a 1940, año en el cual volvió de nuevo como rector del I de C. Véase José Gutiérrez Casillas, *Jesuitas en México durante el siglo XX*, p. 552.

420. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Fernán Gabriel Santoscoy Faudón, 24 de mayo de 1984, Guadalajara, Jal.

421. El testimonio de un exmiembro de las Legiones, Raúl B. Lomelí, ofrece una idea de los escenarios de iniciación en las citadas Legiones. "Yo me acuerdo la primera vez que fui a una de esas reuniones […] entramos a una sala, así medio cerrada, ¿no? Todas las maderas cerradas, con una lucecita muy tenue. Estaba en una mesa un crucifijo y unos evangelios allí. Creo que fue el propio Romo [Manuel] el que nos dio la primera plática. [Luego…] sacó una pistola, del otro lado sacó un puñal. Era una cosa así de tenebrosa y todo lo demás". Entrevista de Servando Ortoll con Raúl B. Lomelí, el 9 de junio de 1982, Ciudad de México. Testimonio que se encuentra en el texto de Servando Ortoll, "Las Legiones, la Base y el Sinarquismo, ¿Tres organizaciones distintas y un solo fin verdadero? (1929-1948)".

422. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Guillermo Villalobos, 24 de junio de 1989, Chihuahua, Chih.

423. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Jesús Padilla, 5 de noviembre de 1987, Guadalajara, Jal.

424. Entrevista de Fernando Manuel González y González al doctor José Gutiérrez, 14 de noviembre de 1988, Guadalajara, Jal.

425. En el texto de Ignacio González Gollaz aparece Raymundo Guerrero como miembro del Consejo Supremo de la Asociación Fraternaria, pero sin cargo específico. En cambio, José Martín del Campo aparece descrito como "maestro técnico, oficial mayor de iniciación".

426. Entrevista de Fernando Manuel González y González a José Martín del Campo, 26 de septiembre de 1983, Guadalajara, Jal.

427. Esta información se reafirma con la proporcionada por el testimonio del P. José Hernández Ramírez S. J., cuando afirma que "la jerarquía, en concreto el arzobispo Garibi, en una carta que yo conocí, hizo ya una primera advertencia de que [los Tecos] iban por mal camino. Esta carta yo la vi cuando llevaba mucha amistad con los Leaño –la viuda y los hijos de Ángel Leaño–, la fecha exacta no la recuerdo ni el año, pero ciertamente no llegaba al año 1940". Entrevista de Fernando Manuel González y González al P. José Hernández Ramírez S. J., 13 de septiembre de 1983, Guadalajara, Jal.

428. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Eduardo Ochoa Castiello, 17 de septiembre de 1983, Guadalajara, Jal.

429. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Fernán Gabriel Santoscoy Faudon, 24 de mayo de 1984.

430. Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, *La Universidad de Guadalajara. Semblanza histórica*, pp. 148-149.

431. Ésta es la versión que ofrece Dorantes, *El conflicto universitario*, *op. cit.*, p. 244.

432. *El Jalisciense* (Guadalajara), 4 de marzo de 1935. Como se puede ver, esta nota es un buen ejemplo del manejo partidista por parte de la prensa de aquella época.

433. *El Informador*, 4 de marzo de 1935.

434. Archivo Jesuita de Guadalajara, a nombre del P. Pulido S. J., titulado "Otra vez el gobierno ametralla al pueblo de Guadalajara".

435. El texto está fechado el 25 de agosto de 1946. Lo más seguro es que fue escrito por la monja Dolores, otra hermana del asesinado. Archivo de la familia Torres González. El documento me lo prestó el P. José Rosario Ramírez en 1988, no recuerdo la fecha. Por cierto, según el testimonio de Dolores, ese día, el licenciado Salvador había decidido salir de día de campo y lo convencieron de ir a la manifestación.

436. El omnipresente testigo es el P. Pulido.

437. Entrevista de Fernando Manuel González y González a María Rebeca González Navarro, 23 de diciembre de 1997, Guadalajara, Jal.

438. Entrevista de Fernando Manuel González y González al doctor Agustín Bátiz, 25 de octubre de 1984, Guadalajara, Jal. Una de las hijas de Manuel de la Mora, la psicoanalista Ángeles, asegura que esta escena no puede ser cierta porque su madre fue la primera alumna que se recibió como química en la Universidad de Guadalajara, y no en la Autónoma.

439. Entrevista de Fernando Manuel González y González al doctor Fernando de la Cueva, 19 de septiembre de 1983, Guadalajara, Jal.

440. Entrevista de Fernando Manuel González y González al doctor Salvador Urzúa, 30 de septiembre de 1983.

441. *Ibidem.* Esto –afirma el doctor Urzúa– sucedió por 1937. "Dos años después, fui junto con el arquitecto Ignacio Díaz Morales y don Efraín de los fundadores del pan en Guadalajara".

442. Entrevista de Fernando Manuel González y González al ingeniero Eugenio Carrillo, 3 de octubre de 1983, Guadalajara, Jal.

443. Folleto de cerca de 14 cuartillas, sin fecha, titulado "Instituciones Profesionales de Guadalajara, A. C. Instituto mercantil y bancario", que me fue proporcionado por el señor Enrique Varela.

444. *El Informador*, 6 de julio de 1946.

445. *Noticias de la Provincia de México*, núm. 128, México, D. F., mayo-junio de 1946. Se trata de una publicación interna de la Compañía de Jesús.

446. *Ibidem*, pp. 7 y 8.

447. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Eugenio Carrillo, cit.

448. Si el entrevistado se refiere a Gabriel Vázquez Arroyo, entonces se trata de un individuo que años más tarde fue fundamental en el nacimiento del iteso.

449. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Francisco Arregui Alatorre, 20 de septiembre de 1983, Guadalajara, Jal.

450. Entrevista de Fernando Manuel González y González a testigo x, 16 de agosto de 1984, Guadalajara, Jal.

451. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Juan González Camarena, 27 de septiembre de 1983, Guadalajara, Jal.

452. Carta del P. Manuel Figueroa al P. Provincial, del 19 de enero de 1950. En *Noticias de la provincia de México*, núm. 152, México, D. F., mayo-junio de 1950.

453. Véase Gutiérrez Casillas, *Jesuitas en México*, *op. cit.*, pp. 316-317.

454. Archivo del iteso. Las cursivas son mías. Se ha respetado la sintaxis y la ortografía.

455. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Hugo Gutiérrez Vega, 18 de diciembre de 2001, Distrito Federal.

456. Entrevista de Fernando Manuel González y González al P. Manuel Aceves, 1 de abril de 1993, León, Gto.

457. Entrevista al padre Luis Hernández Prieto, sin fecha, pero es muy probable que hacia la segunda mitad de la década de los setenta. No aparecen los entrevistadores. Archivo del iteso.

458. Entrevista al padre Luis Hernández Prieto, cit.

459. *El Informador*, 27 de mayo de 1958.

460. *El Informador*, 30 de mayo de 1958, Guadalajara, Jal.

461. Entrevista de Fernando Manuel González y González a Enrique Varela, 25 de octubre de 1983, Guadalajara, Jal.

7. **El Yunque, FUA y MURO (1954-1975). Entre la reserva, el secreto y lo público***

Mario Virgilio Santiago Jiménez

Firmes como el "yunque"

En 1953, un pequeño grupo de estudiantes egresados del Instituto Oriente, (462) entre quienes se encontraba Ramón Plata Moreno, fundaron una organización secreta de carácter anticomunista y católico que luego adoptaría el nombre de El Yunque. Su mentor fue el padre jesuita Manuel Figueroa Luna, rector del Instituto de Ciencias de Guadalajara, Jalisco, (463) desde 1945 y asesor de los Tecos, (464) aunque también se mantuvo cercano el padre Joaquín Sáenz Arriaga S. J., (465) ambos imbuidos en las ideas de *Los protocolos de los sabios de Sion* (1903), libro apócrifo que "demostraba" la conspiración judía y su uso de la masonería y el comunismo para derrocar a la Iglesia católica. (466)

Sin embargo, el origen de la organización no fue una casualidad. Por el contrario, fue el producto de distintos procesos históricos: por una parte, la larga tradición del activismo político de los laicos, que podría rastrearse por lo menos desde la fundación del Partido Católico Nacional en 1911, la creación de agrupaciones secretas como la U en 1915, las Legiones en 1932 y la Base en 1934, pasando de manera lógica por la rebelión cristera entre 1926 y 1929; en segundo lugar, el impulso que dio el arzobispo José Ignacio Márquez y Toriz a los colegios católicos en la ciudad de Puebla desde 1945; tercero, la presencia de grupos autodenominados "comunistas" entre el estudiantado poblano; y cuarto, siguiendo a un exmilitante de El Yunque, la estrategia para frenar al comunismo en América Latina, dirigida por el papa Pío XII (1939-1958), quien "encarga a los jesuitas, que fueron siempre la columna vertebral de esta estrategia, la fundación de grupos anticomunistas de jóvenes que fueran ca-

paces de defender en las universidades los principios de la fe”. (467)

Ahora bien, dado que las agrupaciones secretas están condenadas por la Iglesia, El Yunque se definió como una organización reservada, lo que implicaba dos cosas: por un lado, atendiendo a la norma fundamental de “nada sin el obispo”, cualquier actividad de la agrupación sería conocida justo por el prelado, quien tendría derecho a preguntar, opinar e incluso recriminar; y por otro, todos los integrantes debían jurar total secreto hacia afuera de la organización. (468)

En cuanto a la organización interna, la dirigencia de El Yunque –o la Orquesta– desarrolló una estructura piramidal de células autónomas: es decir, que un grupo de militantes de base no conocía a los otros. Esto permitía que, en caso de ser interrogados, los miembros no delataran a sus compañeros. Este elemento era una herencia, precisamente, de organizaciones precedentes como la U, las Legiones y la Base.

El objetivo primordial del grupo era la “defensa de la Patria y la religión”; para ello, se definieron valores centrales como la disciplina, la lealtad y la obediencia, (469) que, llevados al extremo, permitieron el crecimiento cuantitativo y la expansión geográfica de la organización. En efecto, a principios de la década de los sesenta, El Yunque ya tenía presencia en la capital del país, y para 1965, en Guanajuato. (470)

Pero esta historia daría un giro a mediados de los años sesenta, cuando se dio la ruptura formal entre los Tecos y El Yunque. (471) Este acontecimiento, salvo por matices en las versiones, tuvo como argumento central una discrepancia en torno al papa Paulo VI. Como lo señala Manuel Antonio Díaz Cid, militante de El Yunque y primer líder del Frente Universitario Anticomunista: “En aquel momento, sus dirigentes [Tecos] estaban en la línea de que el Papa era un judío que se había infiltrado.

Ésa fue la razón de la ruptura”. (472) Pero lo que comenzó como una simple separación, terminaría como una guerra en los siguientes años.

Con todas las características mencionadas y en el contexto político que se estaba gestando, la “misión” de El Yunque derivó en la creación de grupos públicos que servirían para reclutar militantes, desarrollar sin tapujos actividades políticas y, por supuesto, mantener el secreto durante las siguientes décadas.

El Frente contra los “rojos”

El martes 19 de abril de 1955, *El Sol de Puebla* anunció la fundación del Frente Universitario Anticomunista (FUA), ceremonia a la que asistieron jóvenes estudiantes como Ramón Plata Moreno, entre otros. Su objetivo sería “defender con la vida la civilización cristiana, amenazada por el comunismo ateo”, tomando “parte en todos los problemas que afligen a la clase estudiantil para ayudarla a resolverlos”, bajo el lema: “la fuerza de nuestro enemigo es nuestra cobardía”. De esta forma, El Yunque mostraba su primera cara pública. (473)

Poco a poco, el grupo fue acrecentando su lista de integrantes, al mismo tiempo que radicalizó su postura político-ideológica. Este desarrollo del movimiento poblano se sumó, según Díaz Cid, a la necesidad de los jesuitas de unificar a las distintas organizaciones anticomunistas. (474) Lo anterior explicaría por qué la invitación en la prensa era para la fundación de una sede del FUA nacional. (475)

En todo caso, el FUA poblano operó de forma independiente y comenzó a desarrollar un activismo importante en la Universidad bajo el cobijo de la Iglesia católica. En el centro de la pelea estaba la autonomía universitaria que, para 1956, ya tenía más o menos dos interpretaciones definidas: por un lado, la que pugnaba por la autogestión, la vinculación con sectores populares y el marxismo como ideología dominante escudado en la li-

bertad de cátedra; y, por otro, la que impulsaba una educación religiosa bajo el manto de la libertad de pensamiento así como una mayor vinculación con el sector empresarial poblano. (476) Como era de esperarse, la polarización aumentó a lo largo de la disputa universitaria, rebasó las aulas y se libró, incluso, en las calles. Finalmente, hacia el mes de noviembre, el gobernador Rafael Ávila Camacho (1951-1957) aprobó la Ley Orgánica de la Universidad Autónoma de Puebla (UAP), beneficiando al FUA con la creación de un Consejo de Honor que, en su mayoría, estaba compuesto por el ala conservadora. (477)

Esto, sin embargo, no apaciguó a la oposición "liberal-masónica y comunista" que poco a poco se fue aglutinando, mientras que el Frente tampoco cesó su activismo, a pesar de que el mentor de El Yunque, el padre jesuita Manuel Figueroa, falleció en mayo de 1958, hecho que dio paso al lasallista Rafael Martínez. (478) De hecho, los momentos más duros del enfrentamiento apenas estaban por llegar.

Para 1961, la violencia estalló en las calles poblanas; el ambiente se crispó más el 15 de mayo, cuando se dio a conocer una carta pastoral titulada "No se puede ser al mismo tiempo católico y comunista", escrita por el arzobispo Márquez y Toriz con motivo del LXX aniversario de la encíclica *Rerum novarum*. El texto fue leído íntegro en la misa dominical y era claro que no buscaba la conciliación:

> Se engañan aquellos que creen que se trata de problemas puramente locales, o de reducidos grupos de personas o que atañen tan sólo a ciertos aspectos económicos o estudiantiles de la vida local. No, no es así. Tenemos argumentos para afirmar que muchas de las cosas que están sucediendo en nuestra Patria, y últimamente en nuestra ciudad de Puebla, están profundamente ligadas a conjuras internacionales, a todo un plan mundial de destrucción de nuestra civilización cristiana, a un titánico esfuerzo de los poderes del mal para adueñarse de nuestra Patria y de todas las naciones [...]. Os decimos con toda la fuerza de nuestro espíritu: mirad la táctica diabólica del enemigo. Desde la Rusia soviética manda a sus emisarios. Los está diseminando por todo el mundo, y ahora particularmente en nuestra América Latina [...]. (479)

Con la mecha encendida por el obispo y bajo la consigna "¡Cristianismo sí! ¡Comunismo no!", los empresarios poblanos, a través del Comité Coordinador de la Ciudadanía Poblana, convocaron a una gran concentración en el atrio de la catedral el 4 de junio. (480)

Pero, cuando parecía que el conflicto no tendría fin o, peor aún, lo tendría en medio de la violencia, el gobierno del estado intervino, y, entre el 21 y 24 de julio, derogó la Ley Orgánica de la UAP, instituyó una nueva y le quitó el control de la institución al FUA. A fin de cuentas, el ejército ocupó la capital poblana y enfrió los ánimos. (481)

Empero, la lucha estudiantil en las calles de Puebla todavía vería capítulos más sangrientos a principios de los años setenta.

Un MURO para "contener" el comunismo

La mañana del miércoles 26 de julio de 1961, en la Escuela de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), se realizó un acto para celebrar el octavo aniversario del asalto al cuartel Moncada en Cuba; de repente, un grupo de estudiantes irrumpió con gritos e insultos. En consecuencia, se armó una trifulca cuyo saldo fue, algunos días después, la expulsión de los jóvenes que lideraron la interrupción.

El caso fue llevado ante el rector Ignacio Chávez, quien lo turnó al Tribunal Universitario, acto que fue interpretado como "apoyo a los rojos". En respuesta, se conformó el Comité General Pro Defensa de la Libertad de Cátedra y Expresión Universitaria, organización que arrancó una campaña en favor de los estudiantes sancionados y, de paso, respaldó al FUA poblano en "su batalla". (482)

El torbellino creció y, a los reclamos estudiantiles, se unieron columnistas y articulistas de distintos diarios así como organizaciones anticomunistas, entre las que destacó el Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas, A. C. fundado por el em-

presario Agustín Navarro Vázquez (483) quien, según Hugo Salinas Price, (484) lo invitaría a financiar un grupo estudiantil para frenar a la izquierda. (485)

Ante tal presión, el rector Chávez decidió mover sus piezas y reintegrar a los estudiantes; les rebajó sus castigos a una suspensión, pensando que con eso se calmarían los ataques. Sin embargo, la maquinaria estaba echada a andar y la decisión fue interpretada como un triunfo por los sectores anticomunistas frente a los "agentes del totalitarismo soviético que pretenden apoderarse de nuestra máxima casa de estudios". (486)

Así, en apariencia de forma "natural", el Comité de Defensa se convirtió en otra agrupación llamada Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), que se presentó sin caretas en marzo de 1962 con los objetivos de "combatir la intromisión comunista en la UNAM, coadyuvar a la dignificación del ambiente universitario y defender los valores trascendentales de nuestra máxima casa de estudios". (487)

El Movimiento se nutrió con cuadros del FUA, pero pronto encontró su semillero principal en las preparatorias de la Universidad Nacional, donde ejerció sombra como grupo de porros. En palabras de Díaz Cid, el MURO "no es más que la extensión del mismo proyecto a la Ciudad de México aprovechando la estancia de Ramón [Plata Moreno]". (488) En efecto, de la misma forma que lo estaba haciendo el FUA en Puebla, (489) el Movimiento se presentaría como una cara pública de El Yunque, (490) con la misión de frenar el avance del comunismo en la UNAM y, al mismo tiempo, captar apoyos de distintas agrupaciones y personajes, sobre todo de empresarios.

Sin embargo, a diferencia del Frente, que se mantuvo en Puebla, el MURO comenzó a operar en otras ciudades, como lo señala un exmilitante del Movimiento: "había mucha actividad de ellos [militantes del MURO de la Facultad de Ingeniería de

la UNAM], había días que nosotros ni los veíamos en la escuelas y después sabíamos que se habían ido a Puebla o a Toluca". (491) De hecho, para 1963, es muy posible que los "muristas" participaran en la caída del rector Eli de Gortari en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y de su par José Alvarado en la Universidad Autónoma de Nuevo León. El Movimiento también intervino en la defenestración del rector Ignacio Chávez, en abril de 1966, después de que impulsó un polémico proyecto de renovación académica, con lo cual fue identificado como uno de los principales promotores del comunismo en la Universidad. (492)

El número de integrantes, así como el activismo del MURO fueron en aumento durante la década; superó el discurso agresivo que plasmaba en su periódico *Puño ¡para golpear con la verdad!*, llegó a la violencia física contra otros estudiantes e, incluso, contra profesores señalados como "agentes soviéticos". (493)

Lo anterior les valió diversas condenas públicas por parte de la jerarquía eclesiástica, concretamente del arzobispo primado de México, Miguel Darío Miranda. La primera, de 1963, resultó muy ambigua y fue eludida con facilidad por los muristas, pero la segunda, del año siguiente, fue mucho más directa. Esto, sin embargo, no debe ser interpretado como una separación entre el prelado y el MURO –por ende El Yunque–, sino como una reafirmación del control que Miranda ejercía o quería ejercer sobre la agrupación. En palabras de Díaz Cid, la condena se dio "porque a monseñor Darío Miranda no se le ocurría que hubiera grupos que hicieran cosas que él no dijera que tenían que hacer y entonces, acostumbrados a la diócesis en Puebla donde el obispo y el asesor nos dejaban mientras no se trasgredieran ciertas normas de la ética, porque entonces sí nos reclamaban, pues del otro lado no". (494)

Empero, este "regaño" por parte de la jerarquía no evitó que el Movimiento siguiera reclutando jóvenes y, con ello, rotara

sus directivas. Tampoco evitó que continuara su labor política y mucho menos pudo contener su actuación durante el agitado año de 1968. Como era de esperarse, el MURO identificó al movimiento estudiantil como el producto de la "conspiración comunista de Fidel Castro" y, en consecuencia, reconoció al gobierno de Gustavo Díaz Ordaz como el '"defensor de la Patria". Por ende, los muristas se abocaron con mayor fuerza a generar agitación entre los estudiantes, acción que permitieron las autoridades y la policía. De hecho, desde el 28 de julio, cuando se reunieron los representantes de la UNAM, el Instituto Politécnico Nacional (IPN), la Normal y la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo, el primer punto del pliego petitorio redactado por los estudiantes exigía la "desaparición de la FNET [Federación Nacional de Estudiantes Técnicos], de la 'porra universitaria' y del MURO". (495)

Durante las siguientes semanas, mientras el movimiento estudiantil crecía y el ambiente se tornaba denso, continuaron las incursiones de los muristas en las escuelas y arreciaron los comunicados en la prensa, sobre todo después de la gran marcha y el mitin en el Zócalo el 27 de agosto. De hecho, el 8 de septiembre, bajo el argumento de desagraviar la catedral profanada por los "comunistas", el MURO, en coordinación con otras agrupaciones, llevó a cabo una marcha de la basílica de Guadalupe a la plaza de toros México, en la que, por cierto, se rehusaron a participar los miembros de la jerarquía eclesiástica. (496)

Así, el MURO continuó incluso después de la masacre en Tlatelolco. Se asoció con otras agrupaciones y mantuvo un perfil radical, hasta que las condiciones políticas les dieron una excusa perfecta para buscar nuevos horizontes. (497)

En efecto, El Yunque y, por lo tanto el MURO, reaccionaron de inmediato ante el discurso nacionalista y algunas de las decisiones del presidente Luis Echeverría (1970-1976), tales como integrar a miembros del movimiento estudiantil en el gabinete,

perdonar a presos políticos, negociar con algunos grupos guerrilleros, recibir al presidente chileno Salvador Allende, visitar Cuba e incluso recibir a exiliados de izquierda. Nada importaron al MURO las represiones contra el movimiento estudiantil y la "guerra sucia" emprendida contra las guerrillas por parte del gobierno, pues para sus integrantes era claro que "el comunismo se había infiltrado de nuevo".

Lógicamente, la violencia murista continuó y el movimiento recibió una nueva condena por parte de Darío Miranda el 5 de marzo de 1970; pero ésta, a diferencia de las anteriores, resultaba muy detallada, como si el prelado tuviera nueva información. (498)

De manera curiosa, un par de días antes, el 3 de marzo de 1970, la Dirección Federal de Seguridad (DFS) había generado un informe muy detallado sobre el MURO, identificándolo como "un grupo de corte fascista considerado como de ultra derecha y por consiguiente anticomunista", que ha llegado "al grado de trasladar sus actividades a los Estados de Puebla y Jalisco principalmente, uniéndose a los grupos de derecha de esas Entidades, como son los 'F.U.A.s' en Puebla y los 'Tecos' en Jalisco". Además, el documento presentó una breve reseña histórica de la agrupación e identificó a varios de sus líderes, incluyendo a Ramón Plata Moreno, señalado como "Jefe de las Organizaciones Secretas" del Movimiento. De acuerdo con este informe, el MURO era "una especie de organización de leyenda" que, aunque no era muy numerosa, tenía "disciplina de tipo militar" manifestada a través de entrenamientos secretos y de una estructura de "pequeños comités" por escuela. Además, no admitía voluntarios, por lo que los jóvenes ingresaban al grupo a través de la religión, siendo el principal motor la "mística del secreto". Después, los reclutas eran bien estudiados y luego juramentados. Por último, la DFS señaló que "en sus 9 años de vida, [el MURO] ha logrado incrustar en diferentes sectores, a

personas que siguen perteneciendo a la agrupación y que ayudan en alguna forma a ésta, entre otras, en el periodismo, maestros universitarios y en el sector público y privado". (499)

¿Acaso el gobierno habría presionado a la Iglesia católica para controlar a este grupo? No tenemos certeza al respecto, pero queda claro que los órganos de información del Estado habían estado vigilando al MURO con mucho interés.

En cualquier caso, en este periodo de condena y agitación política, El Yunque arrancó la Operación Prometeo, que consistía en el envío de militantes a distintas regiones del país para fundar células nuevas e infiltrar a otras agrupaciones. (500) Díaz Cid refiere que "algunos aceptan esta idea de ir a otro lado a tratar de fundar algo así. En algunos lugares funciona, en otros lugares no funciona, como era lógico [...]. Había esta intención [de expandirse], lo que pasa es que había muchas limitaciones sobre todo económicas [...] Había quien iba y regresaba y había quien iba y se quedaba". (501)

De esta forma, aparecieron nuevas agrupaciones como los Cruzados de Cristo Rey, vinculados a los servicios religiosos del ejército mexicano; Nueva Guardia, fundada en León, Guanajuato, cuya simbología remitía inevitablemente al nazismo; y la Guardia Unificadora Iberoamericana (Guia) que operó en la UNAM. (502)

Pero la otra cara de la Operación Prometeo consistió en la infiltración de "yunquistas" en estructuras con peso político y social como el Partido Acción Nacional (PAN) y la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF). No resulta extraño, entonces, que tanto en las nuevas agrupaciones como en las infiltradas, aparecieran nombres de personajes "formados políticamente" en el MURO.

Consideraciones finales

El tema de las organizaciones secretas en México ha sido tratado con mayor detalle en trabajos periodísticos, y el caso de El Yunque es claro ejemplo. Este interés de algunos periodistas de investigación por las organizaciones secretas no resulta extraño, sobre todo si éstas tienen un fuerte vínculo con el presente político. Sin embargo, la "cacería de la nota" y la necesidad de impactar en el público lector, han derivado en la construcción de algunos pasajes amarillistas e, incluso, en la anulación del contexto histórico y, por ende, en la ausencia de matices. Esto, lejos de constituir una descalificación total del trabajo periodístico, resulta una provocación positiva para la investigación y el debate desde las ciencias sociales y, en particular, desde la historia.

En este sentido, resulta central destacar algunos elementos de los acontecimientos descritos:

En primer lugar, es necesario repensar lo que llamo la tesis del "accidente histórico" que se ha aplicado a El Yunque y a otras agrupaciones de derecha, en específico por la literatura periodística. Es decir, la versión de que estos grupos aparecieron de hecho sin mayores antecedentes y en un momento específico con objetivos meramente conspirativos y bien delimitados que trascienden su propio contexto original. Por el contrario, como se mencionó en las páginas anteriores, diversos procesos convergieron para el surgimiento de la organización. No tenerlos presentes, llevaría al equívoco de que ésta siempre tuvo las mismas características desde el inicio y se anularía su historicidad.

En segundo lugar, relacionado con el punto anterior, se debe considerar una serie de "constantes" que permitan delinear "tradiciones históricas" y así cuestionar esquemas cerrados como el de derecha moderada y derecha radical. Algunos de estos elementos pueden ser: la tradición de los laicos activos en la política, tales como: la presencia de los jesuitas en la creación y organización de estas agrupaciones, la estructura piramidal, el "juego" reserva-secreto, el anticomunismo y el antisemitismo.

Un tercer punto, más específico, es que no deja de llamar la atención el hecho de la creación de agrupaciones públicas por parte de El Yunque, que no sólo fueron "fachadas" sino también "filtros" para reclutar nuevos militantes, estructuras para establecer vínculos con otros sectores tales como la prensa y los empresarios, así como espacios de formación de sus integrantes.

En cuarto lugar, es importante recuperar la "variable regional" que juega un papel central en el desarrollo de esta historia. Los Tecos se gestaron en Guadalajara, mientras que El Yunque germinó en Puebla y luego en Guanajuato, para después asentarse en la capital del país. Salvo por esta última sede, el resto tienen una gran tradición en la lucha por "implantar el reino de Dios en la Tierra", cuestión que nos remite de nuevo a las "tradiciones históricas".

Por último, queda en el aire la reflexión en torno a la compleja relación de estos grupos con el Estado mexicano, un vínculo que ha oscilado entre la confrontación, la cooptación y la infiltración.

462* Este trabajo se basa en la investigación realizada para obtener el grado de doctor en Historia Moderna y Contemporánea en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, y fue actualizado y corregido en el marco del proyecto PAPIIT IA401618, "Historia e historiografía sobre las derechas en el México del siglo XX", financiado por la DGAPA-UNAM.

. Colegio creado y dirigido por jesuitas.

463. Fundado por jesuitas en 1906.

464. Sobre el origen de este grupo hay muchas dudas y rumores, pero es claro que sus primeros pasos se dieron al calor del debate que se suscitó en Guadalajara por la implantación de la educación socialista en 1933. El diseño corrió a cargo del padre jesuita Jesús Martínez Aguirre y los fundadores fueron jóvenes integrantes de la Base, grupo secreto heredero de la tradición cristera y cuyo objetivo fue luchar contra el comunismo y la masonería.

465. Defensor de la teoría de la infiltración en la Iglesia católica, criticó y rechazó el Concilio Vaticano II y declaró que después del papa Pío XII el trono vaticano estaba vacante, por lo que fue excomulgado el 18 de diciembre de 1971.

466. Fernando Manuel González y González, "Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo XX", pp. 249-250, y Mónica Uri-

be, "La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno", p. 47.

467. Entrevista de Mario Virgilio Santiago a Manuel Antonio Díaz Cid, 20 de febrero de 2012.

468. *Idem*.

469. Uribe, "La ultraderecha en México", *op. cit.*, pp. 47-48.

470. *Ibidem*, p. 48.

471. Álvaro Delgado menciona 1966, mientras Fernando González ubica el hecho en 1965, y Manuel Díaz Cid en 1964. Álvaro Delgado, *El Yunque. La ultraderecha en el poder*, pp. 54, 41; Fernando Manuel González y González, "Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)", p. 63; entrevista de Mario Virgilio Santiago a Manuel Antonio Díaz Cid, 20 de febrero de 2012.

472. Entrevista de Mario Virgilio Santiago a Manuel Antonio Díaz Cid, cit.

473. "Movimiento estudiantil anticomunista", *El Sol de Puebla*, martes 19 de abril de 1955, p. 1; "Nace nueva agrupación", *El Sol de Puebla*, jueves 21 de abril de 1955, p 1. Este episodio ha sido retomado también por Álvaro Delgado, *El Yunque. La ultraderecha en el poder*, p. 57; Édgar González Ruiz, *MURO, memorias y testimonios, 1961-2002*, p. 105; Uribe, "La ultraderecha en México", *op. cit.*, p. 51; Juan Louvier y Manuel Antonio Díaz Cid, *Autonomía universitaria. Luchas de 1956 a 1991. Génesis de la UPAEP*, p. 22; Nicolás Dávila Peralta, *Las santas batallas, el anticomunismo en Puebla*, pp. 101-101; e *Id.*, *La III Celam y la UAP, una sola causa: la justicia*, pp. 38-39.

474. Entrevista de Mario Virgilio Santiago a Manuel Antonio Díaz Cid, cit.

475. "Movimiento estudiantil anticomunista", *El Sol de Puebla*, martes 19 de abril de 1955, p. 1.

476. Dávila Peralta, *Las santas batallas*, *op. cit.*, p. 103.

477. *Ibidem*, p. 114.

478. De acuerdo con Díaz Cid, el nombramiento corrió a cargo del obispo Márquez y Toriz, acto que deja en claro el peso de la jerarquía eclesiástica en el desempeño de El Yunque. Entrevista de Mario Virgilio Santiago a Manuel Antonio Díaz Cid, cit.

479. Octaviano Márquez y Toriz, "Décima quinta carta pastoral que el arzobispo de Puebla Dr. Octaviano Márquez dirige al clero diocesano y regular y a todos los fieles de la arquidiócesis sobre el comunismo", pp. 3-5.

480. Dávila Peralta, *Santas batallas*, *op. cit.*, pp. 142-144, y Bernardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, pp. 373-379.

481. Dávila Peralta, *Santas batallas*, *op. cit.*, pp. 146-147; Alejandro C. Manjarrez, *Puebla, el rostro olvidado*, p. 175; Lomelí Vanegas, *Breve historia*, *op. cit.*, p. 379; González Ruiz, *MURO, memorias y testimonios*, *op. cit.*, p. 109.

482. González Ruiz, *MURO, memorias y testimonios*, *op. cit.*, p. 111.

483. Hijo de Agustín Navarro Flores, uno de los fundadores de la Universidad Autónoma de Guadalajara y férreo opositor a la educación socialista. En 1953, Navarro Vázquez creó el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, que se caracterizó por sus posicionamientos conservadores. Se licenció en derecho por la UNAM, doctor *honoris causa* por el Hillsdale College de Michigan, editorialista en *Novedades*, *Excélsior*, *El Universal*, *El Heraldo*, *El Sol*, *La Prensa* e *Impacto*, socio de la Barra de Abogados, de la Mont Pellerin Society, de la Sociedad Interamericana de Prensa, de la Freedom Academy austriaca, exconsejero de la UNPF y secretario del Comité Mexicano de la Alianza para el Progreso.

484. Egresado del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey y de la UNAM, además fue presidente honorario de grupo Elektra. Padre de Ricardo Salinas Pliego, socio mayoritario de TV Azteca.

485. Hugo Salinas Price, *Mis años con Elektra*, pp. 89-90.

486. "Volvieron los estudiantes expulsados", *Puño ¡Para golpear con la verdad!*, marzo de 1962, p. 1.

487. "Nace una nueva organización estudiantil y anuncia que combatirá la traición anticomunista", *El Heraldo de Chihuahua*, lunes 19 de marzo de 1962, p. 1, González Ruiz, *MURO, memorias y testimonios*, *op. cit.*, p. 111, José René Rivas Ontiveros, *La izquierda estudiantil en la UNAM. Organizaciones, movilizaciones y liderazgos (1958- 1972)*, pp. 389-402.

488. Entrevista de Mario Virgilio Santiago a Manuel Antonio Díaz Cid, 20 de febrero de 2012.

489. Sobre la aparición del MURO, el periodista Manuel Buendía hablaba de la sucesión FUA-MURO y de los "doce apóstoles" fundadores, es decir, un séquito dirigido por Ramón Plata Moreno que estaría compuesto por Klaus Feldman fundador del FUA, Federico Muggenburg, Antonio Quintana, Luis Felipe Coello, Víctor Manuel Sánchez Steinpreis, Manuel Antonio Díaz Cid, Fernando Baños Urquijo, Carlos Figueroa Sandoval, Ignacio Rodríguez Carreño, Gastón Pardo Pérez, Augusto Domínguez Guzmán y Luis Pazos. Esta versión es cuestionada por Édgar González Ruiz y luego por Álvaro Delgado, sobre todo porque el último integrante del núcleo, Pazos, tendría 14 años para 1961. Manuel Buendía, *La ultraderecha en México*, p. 134; González Ruiz, *MURO, memorias y testimonios*, *op. cit.*, pp. 103-104; Álvaro Delgado, *El Yunque. La ultraderecha en el poder*, p. 36.

490. Rius Facius no menciona a El Yunque, pero confirma que el MURO fue fundado por el núcleo que años atrás había creado el FUA en Puebla. González Ruiz, por su parte, menciona que en el archivo personal del rector Chávez se consignaba que el MURO "era financiado por una organización secreta de carácter fascista que operaba en Puebla y Guadalajara". Antonio Rius Facius, *¡Excomulgado! Trayectoria y pensamiento del Pbro. Dr. Joaquín Sáenz Arriaga*, pp. 94-95; González Ruiz, *MURO, memorias y testimonios*, *op. cit.*, p. 13.

491. Entrevista de Mario Virgilio Santiago Jiménez a "X", 14 de marzo de 2012.

492. Entrevista de Mario Virgilio Santiago Jiménez a "X", cit.; Javier Mendoza Rojas, *Los conflictos de la UNAM en el siglo XX*, pp. 131-135, González Ruiz, *MURO, memorias y testimonios*, *op. cit*., pp. 175-176 y 341.

493. Hugo Sánchez Gudiño, *Génesis, desarrollo y consolidación de los grupos estudiantiles de choque en la UNAM (1930-1990)*, p. 232.

494. Entrevista de Mario Virgilio Santiago Jiménez a Manuel Antonio Díaz Cid, cit.; Sánchez Gudiño, *Génesis, desarrollo y consolidación*, *op. cit.*, pp. 239-241; González Ruiz, *MURO, memorias y testimonios*, *op. cit*., pp. 239-247.

495. Ramón Ramírez, *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968)*, t. 1, p. 157.

496. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, pp. 242-243.

497. Dávila Peralta, *Santas batallas*, *op. cit.*, p. 164.

498. "Acerba crítica del Cardenal Miranda al MURO", *El Heraldo de México*, viernes 6 de marzo de 1970, p. 1.

499. Informe, México, 3 de marzo de 1970, en AGN, DFS, leg. 61, exp. 63-1-1970. 197-199.

500. Delgado, *El Yunque*, *op. cit*., p. 80.

501. Entrevista de Mario Virgilio Santiago a Manuel Antonio Díaz Cid, cit.

502. "Forman en Guanajuato un Grupo Neo-Nazi", *El Sol de León*, martes 12 de octubre de 1971, p. 3; Sociedad de Cruzados de Cristo Rey, "Síntesis histórica de la Sociedad de Cruzados de Cristo Rey", <http://sva-ccr.org/presentacion.html#Sint>, 15 de mayo de 2011; Informe "Estado de Guanajuato", México, 10 de octubre de 1971, en AGN, DFS, leg. 1, exp. 10-X -71, p.10; Informe, México, 1972, en AGN, DFS, exp. 3-II-72, p. 36.

8. La historiografía conservadora mexicana y su caracterización de la masonería durante la segunda mitad del siglo XX

Austreberto Martínez Villegas

Introducción

La historia del México independiente estuvo marcada, en especial pero no exclusivamente, durante varias décadas del siglo XIX, por el conflicto permanente entre dos proyectos de nación que se contraponían en varias de sus concepciones fundamentales de la estructura política, jurídica y cultural del país: el liberal y el conservador.

El liberalismo proponía la construcción de una nación con base en la legalidad basada en los principios de la modernidad y de la Ilustración: soberanía popular, libertad de expresión y de prensa y tolerancia de cultos, así como separación entre la Iglesia y el Estado. Mientras que el conservadurismo postulaba la continuidad con la tradición hispánica de una nación cuyo fundamento de unidad era la religión católica y que por consiguiente debía estructurarse en torno a la colaboración estrecha entre la Iglesia y el Estado, la exclusión de cualquier otra manifestación religiosa y la jerarquización de la sociedad bajo esquemas del antiguo régimen, que limitaban algunas libertades individuales.

El enfrentamiento entre estos dos proyectos de nación se manifestó en diversos conflictos que culminaron con la Guerra de Reforma (1858-1860) y la Intervención francesa (1862-1867), procesos que dieron el triunfo al proyecto liberal, desde entonces el hegemónico en la mayoría de los diversos regímenes que han gobernado el país. Ciertamente el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo, Miguel Miramón y Tomás Mejía, en junio de 1867, pareció indicar el fin de los liderazgos y de la presencia conservadora en la vida nacional; sin embargo, después de algu-

nos años se demostró que quien tuviera esa opinión estaba equivocado.

El conservadurismo católico mexicano se fue adaptando a los diversos contextos y coyunturas, en parte siguiendo las directrices del papado. Entre finales del siglo XIX y principios del XX comenzaron a organizarse diversas agrupaciones inspiradas en el catolicismo social promovido por el papa León XIII por medio de su encíclica *Rerum novarum*, que por primera vez hizo una crítica católica a las desigualdades sociales. No obstante, la ideología conservadora en dichas agrupaciones se mantuvo en buena parte gracias a que, en el ámbito de la concepción de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, León XIII mantuvo una postura que poco se diferenciaba de los papas anteriores, como se puede observar en varias de sus encíclicas como *Diuturnum illud*, *Immortale Dei*, *Libertas praestantissimam*, entre otras. Este papa publicó también *Humanus genus*, que condena a la masonería, lo cual fortaleció el argumento expresado por diversos autores católicos de que, detrás de la difusión y avance del liberalismo y de los valores de la modernidad, se hallaba la acción de las logias masónicas.

Después de iniciarse la Revolución mexicana, varios de los líderes que se habían enfocado en la labor social entre obreros y campesinos fundaron el Partido Católico Nacional, que mostró una mayor aceptación de diversos aspectos de la modernidad, en especial de la democracia electoral, e hizo una interpretación más abierta del concepto de la soberanía de Dios sobre las sociedades, que compaginaba con la soberanía popular expresada a través del voto. El Partido Católico fue disuelto después de que en 1914 triunfaron los revolucionarios que se habían levantado contra Victoriano Huerta. Años más tarde, en la década de los veinte, durante el conflicto entre la Iglesia y el Estado que causó la guerra cristera, se fortaleció la crítica al liberalismo y a la masonería, en particular como reacción al anticlericalismo ra-

dical mostrado por el gobierno de Plutarco Elías Calles, por parte de organizaciones diversas como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa.

Tras los arreglos que pusieron fin a la guerra cristera, surgieron diversas organizaciones que si bien aceptaban algunos puntos de la modernidad política, mantenían en términos generales una actitud hostil al liberalismo y sobre todo a la masonería; entre ellas: las Legiones, la Base y la Unión Nacional Sinarquista. Esta última fue una de las agrupaciones conservadoras católicas más representativas del México posrevolucionario y tuvo una fuerza importante en la región del Bajío en el periodo entre su fundación en 1937 y cuando se debilitó de manera notable en 1944 debido a divisiones internas, aunque sin dejar de existir hasta la fecha.

Después del declive del sinarquismo surgieron algunas organizaciones defensoras de postulados conservadores que proclamaban su oposición a los valores liberales de la modernidad, a pesar de la gradual aceptación de éstos por parte del papado, que culminó en el *aggiornamento* del Concilio Vaticano II. Entre aquéllas podemos mencionar el Frente Universitario Anticomunista, el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación y el Movimiento Cívico Tradicionalista, así como a los grupos reservados de los Tecos y el Yunque.

Con relación a estas dos últimas agrupaciones, cabe mencionar que tomaron posturas diferenciadas ante las innovaciones del mencionado Concilio Vaticano II (que tuvieron por consecuencia aspectos como la adopción del ecumenismo, de la libertad religiosa, del diálogo con los judíos y de la misa en lengua vernácula y de frente al pueblo). El Yunque persistió en la obediencia al papado y a la jerarquía eclesiástica, aunque manteniendo una interpretación conservadora de los documentos conciliares y una oposición al progresismo católico, en tanto

que los Tecos de Guadalajara promovieron el tradicionalismo católico apoyando a grupos y sacerdotes tanto "lefebvristas" como "sedevacantistas" (503) que deseaban la continuación de celebrar la misa con el rito tridentino (es decir, en latín y de espaldas al pueblo).

En la conformación del grupo de los Tecos habría sido relevante la influencia del entonces jesuita Joaquín Sáenz Arriaga, quien entre 1933 y 1935 residía en Guadalajara como asesor de grupos estudiantiles y confesor de jóvenes, (504) justo cuando, en el contexto de la lucha contra la educación socialista en la universidad de la capital jalisciense, surgió la mencionada organización reservada. Las ligas entre los Tecos y Sáenz Arriaga, aun cuando en algunos momentos se resintieron por algunas discrepancias menores, (505) se mantuvieron y revitalizaron después de que éste salió de la Compañía de Jesús y durante los años posteriores al Concilio Vaticano II, (506) cuando Sáenz Arriaga se convirtió en el líder e ideólogo de la vertiente sedevacantista del tradicionalismo católico. En esa coyuntura, recibió el apoyo de la agrupación reservada. Este personaje también participó, a finales de los años cincuenta, a solicitud del sacerdote jesuita Manuel Figueroa, en la creación del Frente Universitario Anticomunista en Puebla, (507) primer organismo público del Yunque.

Por otra parte, la mayor parte de los líderes e ideólogos conservadores mexicanos dejaron la militancia cívico-política activa después de que varios de ellos participaron de modo activo en algunos grupos, en especial en el movimiento sinarquista, y concentraron sus esfuerzos en la escritura, edición y traducción de textos que ayudaran a difundir sus ideas y a formar ideológicamente a un mayor número de personas en ellas.

Algunos de estos líderes pudieron encontrar cauces para su labor editorial gracias a Salvador Abascal, quien fuera jefe nacional sinarquista entre 1940 y 1941 y que, a mediados de los

años cuarenta, aceptó la dirección general de la editorial Jus, desde la cual difundió una multitud de obras basadas en la interpretación conservadora católica de la historia nacional, que se fundamentaba en buena medida en el rechazo a la masonería. Hacia 1970, Abascal abandonó Jus debido a desacuerdos ante cierta apertura que los dueños de la editorial pretendían impulsar y fundó Tradición, empresa que continúa con la labor de difusión de la historiografía conservadora y subsiste en la actualidad dirigida por su hijo José María, aunque ya muy disminuida. Jus, acompañada de algunas otras compañías del ramo, difundió las obras de aquellos autores que, desde el ámbito de la interpretación histórica no académica, trataron de dar a conocer su versión de los procesos históricos nacionales al público en general.

A este conjunto de obras, Jaime del Arenal las ha categorizado bajo el nombre de "historiografía conservadora". La obra de algunos de estos autores fue bastante crítica en cuanto al papel de la masonería en la historia de México. Según su interpretación, ésta fue determinante en la secularización de la sociedad, en la influencia de Estados Unidos en el país y en la pérdida de espacios sociales para la Iglesia y para los católicos. Las características de este discurso y sus principales planteamientos serán el objeto de estudio principal del presente artículo.

¿Qué es la historiografía conservadora?

Este tema, en particular en el caso mexicano, ha sido abordado de manera muy limitada hasta el momento en el ámbito académico, siendo el texto de Jaime del Arenal Fenocchio (508) el más representativo. En éste, el autor explica del siguiente modo la base argumentativa de los historiadores conservadores:

> El mundo occidental ha sido víctima, a partir de la revolución francesa, de una conjura judeo-masónica tendiente a destruir a la Iglesia Católica y al catolicismo en general. La historia occidental de los siglos XIX y XX se explicaría desde la lucha permanente entre la Iglesia y las sociedades secretas de origen judío. El poder político de los Estados modernos europeos y americanos, estaría controlado por las sociedades

masónicas y, detrás de éstas, por el judaísmo internacional, cuya meta es la "descristianización" de Occidente". (509)

De esta manera se observa que los historiadores conservadores expresaban la convicción de que la historia humana era un campo de lucha entre el bien y el mal, en la cual la Iglesia católica representaba el papel de las fuerzas del bien, como institución fundada por Dios mismo y encargada de la transmisión de su doctrina, que debía combatir sin descanso contra las fuerzas del mal encarnadas por los enemigos de ésta. Así, se conservaba la aversión multisecular religiosa contra los judíos, no en un sentido étnico, sino más bien considerándolos como el pueblo deicida que conspiraba constantemente en contra de los cristianos.

La masonería no sería sino un brazo visible de la conspiración hebrea anticristiana (aspecto en el que se profundizará más adelante), dedicada, en especial a partir del siglo XVIII, a tramar en contra de la Iglesia para impulsar en las sociedades el librepensamiento y el laicismo que destruyen así las bases cristianas de la sociedad.

Como puede observarse, la masonería era valorada como uno de los grandes enemigos de la Iglesia y, por lo tanto, fue un tema recurrente entre los historiadores conservadores. La "conspiración judeomasónica" era presentada como elemento de explicación de múltiples procesos históricos, con lo cual, para estos autores, la investigación histórica no era una herramienta basada en elementos científicos para comprender los procesos sociales, sino más bien un arma para combatir por el bien en contra de los enemigos, entre ellos la masonería.

Cabe mencionar que los historiadores conservadores presentan diversos matices, pues no todos se adherían con tanta firmeza a las tesis de la "conspiración judeomasónica". Por otro lado, de acuerdo con Del Arenal, deben distinguirse tres tendencias: un grupo beligerante de la historiografía conservadora, los eru-

ditos tradicionalistas y algunos historiadores académicos, (510) con la aclaración de él mismo, de que ninguno de estos dos últimos pretendía llevar adelante polémica ideológica alguna. Si se asume lo que propone esta clasificación, es necesario decir que los autores que se analizarán en el presente artículo pertenecen al grupo más beligerante de la historiografía conservadora, conformado tanto por sacerdotes como por católicos laicos e inclusive algunos que en su momento militaron en las filas liberales.

La historiografía conservadora podría considerarse, en términos generales. como apologética; es decir, como un medio para acumular argumentos en defensa de la Iglesia o de personajes históricos que representan un papel importante para la ideología conservadora: Hernán Cortés, Agustín de Iturbide, Lucas Alamán, Miguel Miramón, Tomás Mejía, los prelados Clemente de Jesús Munguía y Francisco Orozco y Jiménez, así como los militantes procristeros Luis Segura Vilchis y José de León Toral, entre otros. También es una historiografía que pretende desmitificar a los héroes de la historia oficial, sobre todo aquellos más reverenciados por los gobiernos posrevolucionarios, como Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero, Benito Juárez, Melchor Ocampo, José Santos Degollado, Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles, Lázaro Cárdenas, etc.

Mediante sus obras, los historiadores conservadores veían a la masonería como la responsable de todas las adversidades que los católicos han tenido en cuanto a su actuación política y como la matriz de todos los grupos adversos al conservadurismo: "comunistas, protestantes, liberales, socialistas, republicanos, federalistas, todos eran masones y a todos había que combatir". (511)

El proyecto ideal de nación mexicana católica presentaba grandes afinidades con lo que fue el régimen de Francisco Franco en España y el de Antonio Oliveira Salazar en Portugal, in-

cluso la editorial Tradición publicó dos obras apologéticas sobre estos personajes. Además de antimasónicos y antiliberales, los historiadores conservadores eran profundamente antiyanquis y anticomunistas, aunque, a la vez, postulaban un hispanismo que trataba de reivindicar a España como la nación evangelizadora que durante 300 años forjó lo mejor de las tradiciones y de la identidad católica mexicana. Por ello, en varias de sus obras el nombre de México aparece escrito con la letra "j", con lo cual se reafirmaba la adhesión al "espíritu de la hispanidad" de estos autores conservadores.

Algunos de los autores más representativos de la historiografía conservadora son, según Jaime del Arenal: (512) los sacerdotes Francisco Regis Planchet, Francisco Banegas Galván, Jesús García Gutiérrez, Mariano Cuevas, José Bravo Ugarte, Heriberto Navarrete, Lauro López Beltrán, entre otros; asimismo se pueden mencionar a los católicos laicos Antonio Gibaja y Patrón, Eduardo J. Correa, Andrés Barquín y Ruiz, Alfonso Junco, Jesús Guiza y Acevedo, Salvador Abascal Infante, Alfonso Trueba, Antonio Rius Facius, José Fuentes Mares, Celerino Salmerón, Carlos Alvear Acevedo, por mencionar algunos. Entre los autores que en algún momento militaron en las filas liberales o revolucionarias: Toribio Esquivel Obregón, Ezequiel A. Chávez, Nemesio García Naranjo, Alfonso Taracena y José Vasconcelos.

Mención aparte merece Salvador Borrego Escalante, autor cuyo máximo éxito es el libro titulado *Derrota mundial* que, en 2012, contaba con más de 52 ediciones y que, desde su salida de la imprenta en 1952, fue uno de los primeros títulos en el mundo que interpretaban la Segunda Guerra Mundial bajo una perspectiva de apología de las potencias del Eje. Del Arenal no lo menciona entre los autores de la historiografía conservadora, pero es necesario considerar que, si bien se le puede catalogar como a alguien más cercano al fascismo que al conservadurismo

católico, la presencia de la teoría de la "conspiración judeo-masónica" como opuesta a la civilización cristiana occidental, se hace presente de manera permanente en todos sus libros, y por lo tanto se tomarán algunos de sus conceptos como parte de los objetos de estudio del presente artículo, en especial aquellos que Borrego menciona en otro de sus títulos: *América peligra*.

En los siguientes apartados se detallarán algunos de los principales elementos e interpretaciones históricas que determinaron la visión que, de la masonería, tenían los autores conservadores. Dichos elementos e interpretaciones representaban la base de los argumentos de sus ataques en su contra y las motivaciones que los llevaron a considerar a dicha asociación como la peor enemiga, no sólo de la Iglesia sino de la patria.

Los grandes enemigos de la iglesia: los masones

Desde sus orígenes en el siglo XVIII, la masonería fue condenada de modo constante por las autoridades de la Iglesia. Existen varios documentos pontificios referentes a lo que se consideraban como los peligros de las sociedades secretas.

El 24 de abril de 1738 (21 años después de la fundación de la masonería), el papa Clemente XII publicó la bula *In eminenti*, en la cual se condena a las sociedades secretas en general, pero explícitamente se menciona a la masonería. A lo largo de las décadas siguientes se asociaría el nombre de la masonería con el del liberalismo y las revoluciones que lo llevaron al poder en diversos países. Entre diversos documentos donde el papado condenó a la masonería, podemos mencionar: *Providas* de Benedicto XIV de 1751, *Ecclesiam a Jesu Christo* de Pío VII de 1821, *Quo graviora* de León XII de 1825, *Traditi humilitati* de Pío VIII de 1829, *Mirari vos* de Gregorio XVI de 1832 y *Qui pluribus* de Pío IX de 1846. En varios de éstos se imponía la excomunión para todos aquellos católicos que se inscribieran en logias masónicas, aun cuando en la práctica, a lo largo del siglo

XIX, fue amplia la cantidad de sacerdotes que formaban parte de ellas.

Sin embargo, la condena de mayor alcance en contra de la masonería, fue pronunciada por el papa León XIII. En la encíclica *Humanum genus* de 1884, haciendo referencia a la obra de san Agustín *La ciudad de Dios*, planteó una lucha constante de la ciudad de Dios en contra de la ciudad del hombre (la lucha del bien contra el mal) y señala: "en nuestros días todos los que favorecen la peor parte parecen conspirar a una y pelear con la mayor vehemencia, bajo la guía y auxilio de la sociedad que llaman de los Masones, por doquier dilatada y constituida con solidez. Sin disimular ya sus intentos, con la mayor audacia se revuelven contra la majestad de Dios". (513)

En otras partes de esta encíclica, León XIII critica el secretismo y el uso de juramentos, así como la presencia de una estructura jerárquica en la que todos deben hacer uso de una obediencia estricta; más adelante menciona que la masonería "mucho tiempo ha que trabaja tenazmente para anular en la sociedad toda influencia del magisterio y autoridad de la Iglesia; por esto proclaman y defienden el principio de que 'Iglesia y Estado deben estar por completo separados' y así excluyen de las leyes y administración del Estado el muy saludable influjo de la religión católica". (514) De esta manera, se hacía responsable a las logias masónicas de una de las premisas de los modernos Estados liberales: la separación Iglesia-Estado, la cual ya había sido condenada de modo tajante por Pío IX en el *Syllabus*.

Asimismo, León XIII criticaba los principios de igualdad entre los hombres y los postulados de la soberanía popular en que se basa la democracia liberal, considerándolos como fruto del pensamiento naturalista impulsado por la masonería, que tenían por objeto negar que toda autoridad viene de Dios. (515) Con ello, la Iglesia descalificaba el concepto de soberanía popular.

En los párrafos anteriores se observa la manera en que se asocia de manera estrecha a la masonería con la secularización de las sociedades que venían impulsando los movimientos liberales en varias partes del mundo, enfoque que fue asumido en su totalidad por los representantes de la historiografía conservadora. La Iglesia misma parecía, a través de *Humanus genus*, respaldar las concepciones más radicales de los católicos conservadores, en el sentido de que la masonería sería una sociedad encaminada a destruir el cristianismo a través de una revolución de alcance mundial manejada por sus miembros y por los judíos.

Para los católicos conservadores en general, la palabra "revolución" no implicaba un cambio social estructural, sino más bien la desobediencia al orden establecido, inspirada por Satanás, quien había sido el primero en la historia de la creación en decir: *non serviam*.

Como ejemplo de lo anterior podemos observar la idea que de la revolución judeo-masónica tenía Salvador Abascal: "La Revolución combate a Cristo y a su Iglesia en el propio seno de la sociedad cristiana. De dos maneras: o introduciendo en ella un caballo de Troya repleto de males, o mediante una descomposición simplemente interna de su elemento humano". (516) Aquí se observa que la masonería ha actuado, según este autor, de dos maneras, aunque ambas interdependientes: una a través de la descristianización de la sociedad en su conjunto y otra por medio de la modificación de las conductas individuales en un sentido opuesto al de la moral católica.

El objetivo de la revolución judeo-masónica, de acuerdo con el catolicismo conservador, es de carácter espiritual: se centra en la destrucción de la influencia moral de la Iglesia en la sociedad, con lo cual la humanidad caería con más facilidad en el pecado y las almas se perderían en mayor medida; por el contrario, en una sociedad cristiana, las almas tendrían mayores oportunidades de disponerse a llevar una vida más cristiana y cercana al

cumplimiento de las normas eclesiásticas, lo cual es necesario para el logro de la vida eterna.

Para Abascal, lo que se proponía la filosofía de la Ilustración, desde luego impulsada por la masonería, era "cambiar radicalmente la mentalidad de la sociedad católica 'emancipándola' de la cultura tradicional escolástica [...] para lo cual se apoderarían los revolucionarios de la escuela, para que esta fuera laica, prácticamente atea, porque tal escuela cambiaría en atea a la sociedad entera". (517) Con ello se observa cómo los autores ligados a la historiografía conservadora, como Abascal, veían en la laicización y secularización de la sociedad el gran mal que había llevado a la sociedad al olvido de Dios y al desprecio de las buenas costumbres morales. La educación es considerada por ellos como uno de los medios más eficaces para transformar, en un sentido u otro, la forma de pensar y de actuar de la sociedad, lo cual ayuda a explicar el empeño que los grupos católicos conservadores pusieron en su constante pugna por impulsar, de una u otra manera, la formación religiosa, inclusive en las escuelas públicas.

En resumen, para los autores católicos conservadores, la Iglesia y su influjo en la forma de pensar y de actuar en la sociedad, fue siempre combatida por los masones, debido a que el objetivo principal de éstos era que la sociedad perdiera la fe en la religión católica –concebida ésta como la única verdadera–, para que así se entregara al ateísmo y al materialismo.

Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia tuvo una actitud hasta cierto punto más abierta respecto a la masonería; algunas conferencias episcopales, como por ejemplo la alemana, mantuvieron diálogos con algunas logias. Sin embargo, el 26 de noviembre de 1983, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida entonces por el cardenal Joseph Ratzinger, publicó la "Declaración sobre las Asociaciones Masónicas, *Quaesitum*

est…" en la cual ya no se impone la pena de excomunión pero sí se define como pecado grave la pertenencia a la masonería.

Esto no alteró el juicio tan negativo de los autores conservadores sobre la masonería, la cual sigue hasta la fecha siendo considerada como uno de los enemigos más encarnizados de la religión.

La masonería como "instrumento judío" para el dominio mundial

Los judíos han sido juzgados a lo largo de la historia por distintas expresiones de la cultura cristiana de casi dos siglos, como los enemigos irreconciliables de los cristianos. Sería prolijo tratar en estas páginas la larga historia de adversidad que, en particular desde la Edad Media de Europa y a través de varios países, se ha desarrollado en diversas regiones del mundo entre judíos y cristianos.

La Iglesia católica, en particular, mantuvo a lo largo de varios siglos un discurso adverso hacia los judíos (a quienes incluso se les calificaba de pérfidos en ciertas celebraciones litúrgicas) y de quienes se difundían leyendas y rumores relativos a la comisión de crímenes rituales; además, se mencionaban los violentos *progroms* –manifestaciones multitudinarias que culminaban en masacres de cristianos contra judíos– y la actuación del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que tenía como uno de sus objetivos principales para lograr el mantenimiento de la pureza de la fe en la sociedad, la identificación de judíos falsamente convertidos al catolicismo.

Aun cuando con el Concilio Vaticano II la jerarquía eclesiástica decidió impulsar una actitud de diálogo con el judaísmo, amplios sectores del conservadurismo católico continuaron con su convicción de que los judíos eran los más grandes enemigos del cristianismo.

Según la interpretación de la historiografía conservadora, compartida por amplios sectores ligados tanto al conservadurismo radical como al fascismo en el mundo, después de que los judíos fueron segregados de las sociedades cristianas y aprisionados en guetos durante la Edad Media, se aprestaron a socavar los cimientos de las sociedades cristianas. Siempre ocultos entre las sombras de la conspiración y del engaño, los judíos habrían inspirado en secreto a todos los movimientos que quebrantaron la unidad de la Iglesia católica y la concordia entre el trono y el altar, desde la Reforma protestante hasta la Ilustración. Según Salvador Borrego: "el movimiento político semita, movió contra ella (la alianza entre el trono y el altar) en toda Europa a los grupos jansenistas, galicanos, enciclopedistas y masones". (518)

Como parte de estas acciones que los judíos impulsaban en secreto en contra de la conformación cristiana de la sociedad, se hallaba la fundación de las logias masónicas que se convertirían, a partir de su establecimiento en Inglaterra en 1717, en el brazo más eficaz del judaísmo oculto. Como los judíos eran despreciados por lo general y su presencia en puestos públicos estaba prohibida por las monarquías europeas, ellos habrían fundado, según la interpretación de la historiografía conservadora, la masonería como medio para atraer a personajes notables de religión cristiana que pudieran tener acceso a cargos públicos. De esta manera, la masonería podría ir adquiriendo paso a paso espacios para influir en las sociedades, como de hecho sucedió ya desde el siglo XVIII cuando algunos masones penetraron en las cortes de algunas monarquías.

La masonería tendría un papel clave en la consolidación del ideario del liberalismo y de los postulados de la Ilustración, pues, de acuerdo con los autores conservadores, de las logias emanaron las ideas de libertad, igualdad y fraternidad que después serían base de la Revolución francesa, la cual fue preparada

también por la masonería, aunque por medio de otras ramificaciones, según lo menciona Borrego: "la orden de los Iluminados, rama masónica fundada en Alemania por el judío Adán Weishaupt, en 1776, fue un centro de primer orden en la preparación de la Revolución Francesa". (519) Tal como prepararon el movimiento revolucionario en Francia, los masones habrían estado detrás de todas las acciones políticas que impulsaron el ascenso del liberalismo durante el siglo XIX, lo cual llevó desde entonces a la presencia cada vez más amplia de los masones en las estructuras políticas de las naciones y trajo como consecuencia la secularización de la sociedad.

Como fruto natural de dicha secularización, los autores de la historiografía conservadora afirman que las sociedades cristianas se fueron debilitando, al grado de permitir que la estructura política de las sociedades no sólo fuera penetrada por los masones, sino que éstos impulsaron el aumento del poder político y económico de "sus auténticos jefes", es decir de los judíos, quienes paso a paso irían tomando el control de diversas sociedades cristianas en el ámbito mundial. Este plan judío de dominio planetario se plasmaría en los *Protocolos de los sabios de Sion*, que se habrían fraguado en el primer Congreso Sionista de Basilea (Suiza), celebrado del 20 al 31 de agosto de 1897.

Los protocolos serían uno de los argumentos principales, tanto de algunos conservadores radicales como de varios líderes fascistas ya en el siglo XX, en especial en los años previos a la Segunda Guerra Mundial, para fundamentar su aversión hacia los judíos. El nacionalsocialismo de Adolf Hitler y varios de los movimientos europeos de tendencia fascista y autoritario-confesional de los años treinta, serían vistos por varios de los autores conservadores como una reacción en contra del poderío judeomasónico. No obstante, tras la derrota del Eje en el conflicto mundial, el dominio judío de la política y la economía sería casi absoluto, pero con dos modalidades para mantenerlo: la capita-

lista con sede en Estados Unidos y la comunista, asentada en la Unión Soviética.

Contrariamente a lo que percibía el común de la opinión pública durante la Guerra Fría, para los creyentes de la conspiración judeo-masónica el capitalismo y el comunismo eran las dos tenazas con las que el "monstruo" del judaísmo envolvía a la humanidad, aunque el segundo era visto como el mal mayor y la opresión más tiránica. Tras la caída del Muro de Berlín, al desaparecer los regímenes comunistas más fuertes, los autores de la historiografía conservadora que aun sobrevivían, interpretaron el proceso de globalización como la cúspide del poderío judío sobre la política, la economía, la sociedad y la cultura, y el paso previo a una supuesta disolución de las naciones para crear estructuras supranacionales que llevarían poco a poco a una nación global bajo el dominio total de los judíos, en la cual, para algunos escritores católicos, llegaría al poder el Anticristo como etapa previa al Apocalipsis.

A lo largo de los párrafos anteriores se ha dado un resumen muy breve de la concepción general que de la historia mundial asumían y asumen los autores de la historiografía conservadora, la cual no era otra cosa que la historia del gradual ascenso político y económico de los judíos, situación ante la que los cristianos deberían reaccionar algún día.

En este proceso, los masones habrían sido una pieza clave en el fortalecimiento del poderío judío mundial. Salvador Borrego cita un párrafo de la *Enciclopedia de la francmasonería y su relación con las ciencias*, aunque sin mencionar la página de referencia: "cada logia es y debe ser un símbolo del templo judaico; cada Maestro en funciones un representante del rey Salomón; y cada Masón una personalidad característica del obrero judío". (520) Esta visión de la masonería al servicio del judaísmo ha sido parte del imaginario de diversos autores conservadores de manera constante, y su análisis puede aportar bastante a la

comprensión de la visión del mundo del conservadurismo católico radical.

El papel de la masonería en la Independencia y en los orígenes del liberalismo mexicano

Para la historiografía conservadora, los tres siglos en que el territorio mexicano formaba parte del Imperio español como virreinato de la Nueva España, fueron prácticamente la "era dorada" de toda la historia nacional, a excepción de lo ocurrido a partir del reinado de Carlos III. Según esta interpretación, se vivía bajo un régimen cristiano en el que la Iglesia, en total acuerdo con el poder político, mantenía una influencia saludable para la sociedad, cuyos miembros vivían en paz y armonía, respetando y asumiendo cada quien el puesto que le había correspondido en la sociedad.

Sin embargo, este cuadro "idílico" se vería alterado por la aparición en escena de la masonería y de la Ilustración, que vendrían a debilitar de forma progresiva la identidad católica de la nación mexicana. En la Nueva España, este panorama se empezaría a percibir cuando "muere Fernando VI en 1759 y sube al trono su medio hermano Carlos III rodeado de masones españoles y los italianos que consigo ha traído de Nápoles". (521) De este modo, la llegada al trono del nuevo monarca representó la gran oportunidad de la masonería para ir ocupando nuevos espacios en la administración: "La nueva familia simpatizaba con los masones y además llevó a España a numerosos extranjeros, fanáticos de la logia, con lo cual la masonería española se salvó de la disolución y por primera vez comenzó a controlar puestos públicos y a ejercer influencia política". (522) Según diversos autores conservadores, eran masones varios ministros de este periodo, entre otros: el Conde de Aranda, Manuel de Roda, Melchor de Macanaz, el Conde de Campomanes y José Moñino, marqués de Floridablanca.

La primera obra importante de “destrucción de la cristiandad” que efectuó la masonería como fruto de su influencia en las decisiones del Estado, fue la expulsión de los jesuitas de 1867 de todo territorio perteneciente al Imperio español. Por esos años, los jesuitas eran una de las órdenes más tradicionalistas y manifestaban de forma constante su plena obediencia al papa.

Según los autores conservadores, la expulsión de los jesuitas fue un factor de despoblamiento de la parte norte de nuestro país, que debilitó a México y le hizo descuidar sus fronteras, factor éste que conduciría a la pérdida del territorio nacional mexicano que se dio en 1848.

Las ideas liberales continuaron penetrando en algunos sectores de la sociedad novohispana, presuntamente por medio de algunas organizaciones masónicas, hasta que Napoleón Bonaparte invadió España y comenzaron a estallar levantamientos autonomistas e independentistas a lo largo del Imperio español, en varios de los cuales actuarían las logias. En el caso mexicano, aconteció el movimiento armado bajo la guía del cura Miguel Hidalgo y de Ignacio Allende, que después continuaría José María Morelos. Entre los autores de la historiografía conservadora no hay un consenso sobre si Hidalgo estaba o no afiliado a la masonería, aunque la mayoría lo tacha de brutal, sanguinario y antiespañol. El sacerdote Jesús García Gutiérrez (quien solía escribir bajo el seudónimo de Félix Navarrete) aportó algunos argumentos con los que pretende demostrar que Ignacio Allende y Miguel Hidalgo pudieron haber recibido la iniciación masónica en 1806. (523) No obstante, ninguno de los autores conservadores menciona que Morelos haya sido masón.

Agustín de Iturbide sería el héroe por excelencia de los católicos conservadores mexicanos. Según su interpretación de la historia, Iturbide se levantó contra el liberalismo masónico que dominaba en España donde, después de la rebelión del coronel

Riego, se reimplantó la Constitución de Cádiz (también de influencia masónica). El Plan de Iguala representaría un instrumento de unidad nacional por medio de las Tres Garantías, y sería capaz de crear un consenso entre los diferentes intereses en pugna para lograr, en sólo siete meses, la independencia nacional. El Imperio mexicano se fundaría como un Estado católico con amplias posibilidades de grandeza y estabilidad, cosa que se hubiera logrado si la masonería no hubiera ejercido su acción.

La caída de Iturbide se debió a una serie de conspiraciones organizadas por la masonería, (524) gracias a cuyos designios, según la interpretación conservadora, se establecería la forma de gobierno republicana que, aunque mantuvo el carácter católico del Estado mexicano, según la Constitución de 1824, las logias masónicas manifestarán ya un notable poder.

Hacia estas fechas ya funcionaban en México las logias escocesas, aunque poco después se fundaron las yorkinas, con el apoyo de uno de los personajes que, según la historiografía conservadora, ha sido uno de quienes han ejercido una influencia más nefasta en la historia del país: el ministro plenipotenciario de Estados Unidos, Joel Roberts Poinsett: "seguro de que los escoceses no se adaptarían a sus designios Poinsett se resolvió a auspiciar la fundación de una nueva denominación masónica, sujeta al Rito de York". (525) El ministro auspició la fundación, en su propia casa, en 1825, de la mencionada agrupación masónica; "al instalarse el Gran Oriente Yorkino, se estableció la sociedad que, bajo pretextos de sostener la forma federal de gobierno y las instituciones republicanas, dio a la luz la más monstruosa de las criaturas: 'el partido americano'". (526)

Algunos de los cambios en la ideología política que vendrían a propiciar la influencia de las logias yorkinas sería una profundización en la conceptualización negativa de lo hispánico, que traería a cambio un enaltecimiento de lo indígena en diversas

expresiones nacionalistas, de lo cual los historiadores conservadores responsabilizaban a Poinsett y a la masonería:

> La idea que los agentes masones habían comenzado a deslizar durante la guerra de independencia, para enfrentar lo indígena contra lo hispano, fue luego profusamente difundida por Poinsett […] la mala fe del movimiento masónico internacional era evidente […] el indigenismo traído por las logias no buscaba fines humanitarios, sino fines políticos; buscaba debilitarnos enfrentando entre si los elementos constitutivos de la nueva nacionalidad mexicana. (527)

Poinsett, según esta interpretación, habría propiciado el desprecio por lo español, que años después sería un factor para que se decretara la expulsión de los peninsulares del territorio nacional. De acuerdo con los autores conservadores, esto habría puesto al país en una mejor disposición para que Estados Unidos pudiera intervenir con mayor facilidad en la política mexicana para servicio de sus intereses. El ministro vendría prácticamente a poner en práctica en México las ambiciones imperialistas de aquella nación, para lo cual se serviría de la acción de las logias yorkinas que, en los primeros años de vida independiente de México, se enfrentaron en lo político de manera constante con las logias escocesas, que eran más afines a los intereses europeos, conflictos que desembocarían en la permanente tensión entre federalistas y centralistas al menos hasta 1848. Poinsett, en los primeros años de vida independiente tenía, según Fuentes Mares, la intención de influir como árbitro de la política nacional: "se trataba, fundamentalmente, de convertirse en oráculo político de la administración, hasta conseguir manejar a su antojo, mediatamente, a través de sus *hermanos* los destinos de México". (528)

En las décadas siguientes, otro personaje fundamental en la política nacional, no hizo otra cosa que seguir en varias de sus acciones políticas y militares, los dictados de la masonería, según lo comenta Celerino Salmerón: "Santa Anna era masón y, por consiguiente, liberal; vivió como masón y actuó siempre como un ciego instrumento de las logias masónicas para desor-

ganizar y desarticular al país". (529) Para este autor, López de Santa Anna logró salvar su vida al ser aprehendido tras la batalla de San Jacinto, gracias a que Samuel Houston era su "hermano masón" y a que canjeó su vida por el territorio de Texas al firmar el Tratado de Velasco, que reconocía la independencia de este territorio. (530)

Al hablar sobre el periodo de la intervención de Estados Unidos en 1847, Salmerón se refiere a la batalla de La Angostura, en donde el ejército mexicano causó bajas importantes a los efectivos estadounidenses y tenía buenas posibilidades de obtener el triunfo; no obstante, de repente se ordenó la retirada de modo sorpresivo; eso se debió, de acuerdo con Salmerón, a que "Santa Anna, masón, recibió órdenes de la masonería para ya no seguir combatiendo al hermano masón Taylor". (531)

La masonería, la Reforma y la figura de Benito Juárez en el ideario conservador

La revolución de Ayutla que derribó a la dictadura de López de Santa Anna, también habría sido una rebelión planeada desde Nueva Orleans por la masonería internacional (532) con el objeto de hacer avanzar las reformas liberales en México.

Al publicarse las primeras leyes liberales y más tarde la Constitución de 1857, el Partido Conservador y la jerarquía de la Iglesia católica en México expresaron su descontento, primero con acciones de protesta pacífica y después levantándose en armas contra el gobierno liberal mediante el Plan de Tacubaya, con lo que dio inicio la Guerra de Reforma en la cual saldrían victoriosos los liberales.

La historiografía conservadora da su versión de este proceso, evidentemente con una narrativa apologética respecto del bando conservador, ensalzando las acciones heroicas de personajes como Miguel Miramón y Luis Gonzaga Osollo, en tanto que

denostaban a los líderes del liberalismo, culpándolos inclusive del declive moral de la sociedad actual:

> [Ponciano] Arriaga y [Melchor] Ocampo no son inferiores en perversidad y ferocidad […] ni a Robespierre, ni a Marat, ni a Lenin y Trotsky, Stalin y demás fieras humanas. El fin que perseguían está logrado: una sociedad atea, sexualizada, de madres asesinas, de varones sin honor, de sensualidad y adulterio libres […] los poderes secretos han decretado degüello de cuantos no se pasen a la extrema izquierda, porque están resueltos a cambiar ya el alma de México, conforme al plan de la Revolución Mundial. (533)

Pero, sin duda, el personaje contra el cual se dirigió toda la fuerza de los ataques de la historiografía conservadora, ha sido Benito Juárez, de quien Salvador Abascal decía: "a pesar de que muchos documentos y hechos de Juárez se han escamoteado por la Masonería, quedan datos suficientes cuando menos para poder decir que jamás fue católico, que nunca gozó sino con la satisfacción de sus odios, que eran la esencia de su orgullo, por el que llegó a endiosarse a si [*sic*] mismo". (534)

Celerino Salmerón, en su obra más famosa, *Las grandes traiciones de Juárez*, incluye una serie de tratados, convenios y acuerdos donde se critica a Benito Juárez y al resto de los líderes liberales quienes, influidos por las órdenes de las logias masónicas, negociaron una serie de acuerdos en perjuicio de la integridad territorial de México.

De manera especial este libro se basa en la crítica a Juárez por la firma del Tratado Mc Lane-Ocampo. Para Salmerón, y en general para de hecho todos los autores conservadores, Juárez fue un gran traidor no sólo a México por la firma de éste, sino también a la Iglesia, pues, según este autor, Juárez comenzó su carrera política como un ferviente católico, pero "fue después, en Nueva Orleans, donde la masonería le lavó el cerebro y lo convirtió en apóstata y en feroz perseguidor de la Iglesia Católica de quien había sido sumiso feligrés". (535)

Sobre el Tratado Mc Lane-Ocampo, Alfonso Junco comenta: "el gobierno de Juárez, con tal de conseguir la ayuda yanqui pa-

ra poder vencer en una guerra exclusivamente mejicana, se echa en los brazos peligrosísimos de los Estados Unidos, nuestro enemigo natural, cuando estaba fresca la sangre del 47". (536)

Al justificar el título de su libro *Juárez marxista*, Abascal menciona lo siguiente: "podemos estar ciertos de que el indio de Guelatao y sus pedagogos de Nueva Orleans estaban al tanto, mediante las logias, del movimiento comunista, creado en Europa por fuertes capitalistas judíos mucho antes de aquel año, al grado de que son estos mismos quienes escogen a Marx y lo emplean para la publicación del primer diario comunista alemán". (537) En estas líneas se observa con claridad cómo los autores catalogables en la historiografía conservadora, veían a la masonería y al comunismo como dos brazos de la misma entidad judaica, que actuaban de acuerdo con un mismo plan supremo.

Para Abascal, "Juárez, [...] es marxista porque lo impulsa el mismo propósito revolucionario materialista que a Marx de convertir la sociedad mexicana de católica apostólica y romana en atea y comunista, o sea, independiente de Dios y total y abiertamente esclava de un régimen bestial de Revolución permanente". (538) En sus afirmaciones, Abascal no distingue entre las amplias diferencias que hay entre el liberalismo y el marxismo, sino que los considera casi sinónimos porque ambos tendrían un odio igual a la fe católica.

Para la historiografía conservadora, todas las acciones de los liberales que sin duda cambiaron a profundidad la evolución social y política de México fueron dictados de la masonería:

> A Juárez se le exalta a la categoría de genio porque se afirma que él es autor de las Leyes de Reforma. Ni Juárez ni nadie de los juaristas inventó esas leyes. Los principios en que se inspiran las mal llamadas Leyes de Reforma, le fueron dados a Valentín Gómez Farías, para que los aplicara en Méjico, en la Junta Anfictiónica de Nueva Orleans (logia masónica), desde septiembre de 1935. A Juárez le tocó aplicar esos principios y con el nombre de Leyes de Reforma, sólo como instrumento y por un designio de la diosa casualidad. (539)

Después del triunfo liberal en la Guerra de Reforma, algunos líderes del Partido Conservador propiciaron la intervención militar de Francia en territorio mexicano con el objetivo de imponer el Segundo Imperio, encabezado por Maximiliano de Habsburgo, quien entre 1864 y 1867 dirigió un efímero reinado que, sin embargo, no satisfizo en lo absoluto las expectativas de los conservadores, pues el emperador mantuvo varias de las legislaciones liberales promulgadas por Juárez.

Los autores identificados con la historiografía conservadora veneran la memoria de Miguel Miramón y Tomás Mejía, pero no la de Maximiliano de Habsburgo, porque él era liberal y masón. Por ejemplo, el padre Jesús García Gutiérrez cita un documento del "Gran Oriente de Méjico", en el que se menciona el ofrecimiento que se hizo a Maximiliano de la presidencia del que habría de ser el Supremo Consejo, pero éste lo rechazó porque "las circunstancias políticas del país no le permitían aceptar este puesto honorífico, pero que estaba dispuesto a aceptar el título de protector de la Orden". (540) Para García, "el efímero gobierno del emperador Maximiliano fue, en materia de leyes, la continuación del plan masónico que ya conocemos". (541)

El fusilamiento de Maximiliano, Miramón y Mejía selló el triunfo definitivo de la causa republicana y el consiguiente repliegue político conservador, lo que, según los autores que se están analizando en el presente texto, es uno de los periodos más oscuros de la historia.

Durante las siguientes décadas, la historia oficial homenajearía a Juárez como uno de los grandes constructores del México moderno. Lo hizo mediante la instauración de una especie del culto civil a este personaje que se mantiene hasta nuestros días. Ante ello, Salvador Abascal opinaba lo siguiente: "Tenía que ser la Masonería quien diera la orden de instaurar el culto religioso a Juárez. Y todo el mundo liberal, con la sola excepción de Bulnes […] habiendo sido Rousseau el creador de la liturgia revo-

lucionaria, en ninguna parte se implanta con tanta religiosidad –siendo ésta la palabra exacta– como en México. Buda no es más idolatrado en la India que Juárez por la Masonería en México". (542)

Benito Juárez es considerado por la historiografía conservadora como el personaje que le quitó a México su esencia católica y quien destruyó las bases del Estado católico en México. Por ello es objeto de ataques constantes por parte de los escritores conservadores:

> Juárez no sólo cambió la fisonomía de México, sino también su cultura, lo más puro de la Cultura Occidental, el ser mismo de la Nación católica, su alma cristianísima, por algo tan materialista, de mentalidad y costumbres tan Infra-paganas, como lo son las protestantes […] y para colmo, dejándonos tan sin fuerzas propias para nada, porque el crimen religioso entrañó el crimen político de traición total a la Patria, que estamos convertidos en miserable juguete en las manos del inicuo Tío Sam. (543)

La influencia de la masonería en el porfiriato y en el México del siglo XX

El régimen porfirista es juzgado de manera no unánime por la historiografía conservadora. Para algunos fue una continuación del dominio masónico; para otros, un "periodo de respiro" que las logias de alcance internacional dieron a nuestro país. Por ejemplo, para Salvador Borrego "Porfirio Díaz conocía la influencia de la masonería internacional y desde que tomó el poder se rodeó de "maestros" que habían participado en los supremos consejos […] tales como los licenciados Ignacio Vallarta, Ignacio Ramírez, Vicente Riva Palacio, Pedro Ogazón, Ignacio M. Altamirano". (544) En tanto que, para Alfonso Junco, "el general Díaz comprendió que la Constitución del 57, con su apéndice reformista, pugnaba en muchas cosas con la verdadera constitución social de Méjico; por tanto, con su genial buen sentido, procuró ir arrumbando ciertas leyes impopulares y tiránicas". (545)

Cabe mencionar que fue precisamente en el régimen porfirista cuando se dio inicio al culto cívico a la figura de Benito Juárez, según Abascal: "La Masonería doblega a don Porfirio, no obstante su personal antipatía por el indio sin casta, pues tiene él que mandar hacer el Hemiciclo a Juárez e inaugurarlo en las fiestas de 1910 como acto religioso nacional y oficial". (546)

La Revolución mexicana también es considerada por la historiografía conservadora como un acontecimiento causado por la acción de las logias masónicas, pues, por ejemplo, Francisco I. Madero no sólo era espiritista sino también masón. (547) Otros líderes revolucionarios como Venustiano Carranza y varios de sus colaboradores también eran considerados como masones, y de hecho la Constitución de 1917 fue valorada por la historiografía conservadora como un atentado a la religión, de modo especial en artículos como el 3º, el 24 y el 130 y como un paso más allá de lo que había sido la Carta Magna de 1857.

De Álvaro Obregón, Borrego dice lo siguiente: "Aunque nunca había sido masón, Obregón aceptó la amistad de las Logias y dejó llamarse honoríficamente 'Gran Maestro'". (548) Asimismo, pone atención en que mostró cierta complacencia con los "procomunistas", pese a que él no era "simpatizador del comunismo". (549)

Naturalmente, la guerra cristera es uno de los acontecimientos que son narrados con mayor emotividad por la historiografía conservadora. Este conflicto armado representó para los autores estudiados, la lucha de los católicos por su derecho a practicar su religión y a honrar a Dios como era debido, en contra de los poderes tiránicos del ateísmo hecho gobierno bajo el régimen de Plutarco Elías Calles quien, instigado por la masonería, pretendía borrar todo rastro de la espiritualidad cristiana del pueblo mexicano, todo de acuerdo con planes internacionales de las logias:

> En 1924 el Consejo Supremo Masónico celebrado en Ginebra –ciudad simbólica– acordó iniciar una nueva etapa de la descatolización violenta de Iberoamérica y escogió a México como primer escalón, como laboratorio de experimento [...] Don Plutarco que era masón 33 –aunque no había cursado realmente todos los grados anteriores– hizo suyo el acuerdo de Ginebra y trató de provocar un cisma en el catolicismo mexicano. (550)

El cisma al que se refiere el párrafo anterior es el intento de crear la Iglesia Católica Mexicana encabezada por el patriarca Pérez. Se trata de uno de los principales sucesos que provocó el inicio de las movilizaciones de los católicos. La promulgación de la denominada Ley Calles –que restringía de manera considerable la actividad del culto católico– fue la chispa que encendió el conflicto armado; por ello Calles fue premiado por la masonería: "a raíz de promulgada la ley Calles, en julio de 1926, la Gran Logia del Valle de México acordó concederle [a Calles] una medalla de oro y el Gran Comendador de la dicha Logia, Esteban Ramírez, se la puso en ceremonia pública y solemne". (551)

La guerra cristera se registró entre 1926 y1929. La prensa católica y los órganos de comunicación de las principales agrupaciones católicas como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa, atacaban al gobierno callista, al cual consideraban peón de las logias masónicas.

El 21 de junio de 1929 se dieron a conocer los arreglos que ponían fin al conflicto armado de los cristeros, después de arduas negociaciones entre el gobierno mexicano y representantes de la Iglesia. Algunos días después, el 27, varios autores conservadores han señalado que los masones celebraron un banquete en el que el presidente Emilio Portes Gil dijo:

> la lucha no se inicia, la lucha es eterna. La lucha se inició hace 20 siglos. De suerte, pues que no hay que espantarse; lo que debemos hacer es estar en nuestro puesto, no caer en el vicio que cayeron los gobiernos anteriores y principalmente los de hace cuarenta años, que, tolerancia tras tolerancia y contemplación tras contemplación los condujo a la anulación absoluta de nuestra legislación. (552)

García Gutiérrez menciona que estas palabras fueron reproducidas por un periódico masón, aunque sin especificar cuál. No obstante, esta cita ha sido difundida con amplitud y comentada por varios escritores identificados con la historiografía conservadora.

A partir del periodo del Maximato, cuando Plutarco Elías Calles se consolidó como el "jefe máximo" de la Revolución, según la interpretación de la historia que estamos analizando, se consolidó el poder de la masonería en México, y todos los presidentes, hasta Vicente Fox, habrían sido miembros de alguna logia. En especial se critica con dureza al régimen de Lázaro Cárdenas, quien era, para Abascal, "el más nefasto de todos los revolucionarios después de Juárez" (553) y que fue atacado sobre todo por el intento de implementación de la educación socialista y por la reforma agraria, la cual era vista por los conservadores como un primer paso al comunismo. No debe olvidarse que fue justo en el gobierno de Cárdenas cuando surgió el movimiento sinarquista, el cual asumió, sobre todo en sus primeros años, el discurso de la conspiración judeo-masónica.

De los gobiernos que siguieron, de Manuel Ávila Camacho a Ernesto Zedillo, la historiografía conservadora habla en mucho menor medida, aunque siempre se refiere a los regímenes en el poder de forma crítica, a excepción de algunas alabanzas a gobiernos como el de Gustavo Díaz Ordaz, por lo que consideraban eficaces sus medidas contra la "subversión comunista". En consecuencia, la Revolución mexicana y los gobiernos emanados de ella han sido la expresión máxima del dominio masónico en el país. A través del laicismo han acabado con los últimos reductos de la identidad católica mexicana y contribuyeron a que el plan de la conspiración judeo-masónica se cumpliera en nuestro país.

Conclusiones

Para la historiografía conservadora, el eje del desarrollo histórico de México, a partir de los últimos años del virreinato y hasta la actualidad, es la masonería, la cual es considerada como una organización secreta de naturaleza perversa y diabólica que tiene por objetivo la destrucción de la religión católica y de la Iglesia.

La masonería es, para los autores analizados en este estudio, el máximo enemigo de la patria y de la religión, pero a la vez no es más que un instrumento al servicio del judaísmo internacional que domina amplios espacios de poder de alcance mundial. Para esta expresión del conservadurismo católico radical, la historia es un escenario de la lucha entre el bien y el mal.

En esta lucha, el bien es representado por quienes profesan la "única religión verdadera" –la católica–, y se aprestan a enfrentar, por todos los medios a su alcance, a las fuerzas del mal, que en el mundo son representadas por aquellos que desean borrar el sentido espiritual de las sociedades humanas y desterrar a Dios de la vida de los pueblos. Dichas fuerzas son encarnadas en especial por judíos, masones y comunistas.

El estudio de la historiografía conservadora nos aporta una comprensión general sobre la interpretación que del pasado hace un sector de la sociedad que, aunque minoritario, no deja de tener un potencial importante para la configuración del imaginario popular, aun entre grupos de católicos más moderados.

También nos impulsa a reflexionar sobre la manera en que, en ocasiones, la historia es utilizada como argumento para sostener ideologías. En este sentido, no es ya una herramienta para comprender las realidades y los procesos del pasado, sino un arma de combate en contra del adversario ideológico

Los conservadores no son los únicos que han hecho este tipo de utilización ideológica de la historia, pues ella misma ha sido manipulada también por políticos de izquierda o de centro, por

liberales, demócratas y progresistas y ha sido usada como justificación de regímenes y movimientos que no siempre se acercan a nuestra disciplina con una base ética ni con intención de veracidad.

El mismo uso del término “historiografía” para el caso que nos ocupa, puede discutirse a profundidad; ya que, en estricto sentido, es necesario precisar hasta dónde un escrito sobre temas del pasado puede considerarse como historiográfico, o hasta dónde es sólo la expresión de una ideología que tiene la intención de polemizar con sus adversarios.

No obstante lo anterior, no se puede negar a la historiografía conservadora el mérito de haber sido una de las primeras manifestaciones que cuestionó a la historia oficial en México, que intentó “derribar de su pedestal” a los “héroes de bronce” con los que pretendía identificarse el régimen imperante en el México posrevolucionario. Por lo tanto, ella pudo haber sido, para muchos lectores, una invitación a investigar en fuentes no tan conocidas, sobre los acontecimientos del pasado nacional y a ver a los grandes personajes no como seres inmaculados casi ultraterrenos, sino como los seres humanos que fueron, con fallas y aciertos, y cuya valorización depende del punto de vista y de la ideología de quien se acerque al pasado.

---

503 El tradicionalismo católico que se opone a las reformas del Concilio Vaticano II se puede clasificar en dos vertientes: el “sedevacantismo”, adoptado por aquellos que consideran que los papas desde Juan XXIII en adelante cayeron en herejías y por lo tanto habían dejado de ser papas legítimos, y, por consecuencia, la sede de Roma está vacante; y el “lefebvrismo”, que agrupa a los seguidores de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, fundada por el arzobispo francés Marcel Lefebvre, quienes consideran que son legítimos los papas de Juan XXIII al actual Francisco, pero sostienen como un deber no obedecerlos, por haberse apartado de la tradición católica previa al Vaticano II.

504. Antonio Rius Facius, *Excomulgado por denunciar la traición del Concilio*, pp. 51-52.

505. *Ibidem*, pp. 57-58.

506. Martha Pacheco, "Tradicionalismo católico postconciliar, el caso Sáenz y Arriaga", p. 362.

507. Rius Facius, *Excomulgado*, *op. cit.*, p. 99.

508. *Cfr*. Jaime del Arenal Fenochio, "La otra historia, la historiografía conservadora", pp. 63-90.

509. *Ibidem*, p. 64.

510. *Ibidem*, pp. 64-65.

511. *Ibidem*, p. 70.

512. *Ibidem*, p. 65.

513. León XIII, *Humanus genus*, núm. 2, documento electrónico consultado el 5 de mayo de 2012 en <http://www.es.catholic.net/empresarioscatolicos/721/1057/articulo.php?id=17009>.

514. *Ibidem*, no. 12.

515. *Ibidem*, núms. 18-23.

516. Salvador Abascal, *La revolución mundial, de Herodes a Bush*, p. 7.

517. *Ibidem*, p. 33.

518. Salvador Borrego, *América peligra*, p. 79.

519. *Ibidem*, p. 80.

520. *Ibidem*, p. 401.

521. Abascal, *La revolución mundial*, *op. cit.*, p. 35.

522. Borrego, *América peligra*, *op. cit.*, p. 78.

523. Jesús García Gutiérrez [Félix Navarrete], *La masonería en la historia y en las Leyes de Méjico,* p. 46.

524. *Ibidem*, p. 51.

525. José Fuentes Mares, *Poinsett, historia de una gran intriga*, p. 98.

526. *Ibidem*, p. 116.

527. Borrego, *América peligra*, *op. cit.*, p. 135.

528. Fuentes Mares, *Poinsett*, *op. cit.*, p. 102.

529. Celerino Salmerón, *Las grandes traiciones de Juárez,* p. 86.

530. *Ibidem*, p. 87.

531. *Ibidem*, p. 88.

532. García Gutiérrez, *La masonería*, *op. cit.*, pp. 97-101.

533. Salvador Abascal, *Juárez marxista*, p. 126.

534. *Ibidem*, p. 453.

535. Salmerón, *Las grandes traiciones*, *op. cit.*, pp. XII-XIII.

536. Alfonso Junco, *Un siglo de México, de Hidalgo a Carranza*, p. 134.

537. Abascal, *Juárez marxista*, *op. cit.*, p. 13.

538. *Ibidem*, p. 13.

539. Salmerón, *Las grandes traiciones*, *op. cit.*, p. XIII.

540. García Gutiérrez, *La masonería*, *op. cit.*, p. 113.

541. *Ibidem*, p. 114.

542. Abascal, *Juárez marxista*, *op. cit.*, p. 466.

543. *Ibidem*, p. 480.

544. Borrego, *América peligra*, *op. cit.*, p. 258.

545. Junco, *Un siglo de México*, *op. cit.*, p. 186.

546. Abascal, *Juárez marxista*, *op. cit.*, p. 467.

547. García Gutiérrez, *La masonería*, *op. cit.*, pp. 129-131.

548. Borrego, *América peligra*, *op. cit.*, p. 380.

549. *Ibidem*, pp. 376-377.

550. *Ibidem*, p. 399.

551. García Gutiérrez, *La masonería, op. cit.*, p. 173.

552. *Ibidem*, 176-177.

553. Abascal, *La revolución mundial*, *op. cit.*, p. 147.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL Y FUENTES

Archivos consultados

Archivio Segreto Vaticano.

Archivo del Arzobispado de México.

Archivo General de la Nación.

Archivo General de la Nación.

Archivo Histórico de la Provincia de México de la Sociedad de Jesús.

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara.

Archivo Histórico del Secretariado Social Mexicano.

Archivum Romanum Societatis Iesu.

Biblioteca del Congreso, Washington.

National Archives, Kew, Londres.

National Archives, Washington.

Fuentes impresas

Testimonios, documentos y reflexiones de la época

Abascal, Salvador. "Historia del sinarquismo", *Mañana*, núm. 40, 2 de junio de 1944, p. 47.

__________. *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*, México, Tradición, 1980.

Beteta, Ramón (ed.). *Programa económico y social de México (Una controversia)*, México, s. p. i., 1935.

Acevedo de la Llata, Concepción. *Memorias de la madre Conchita. (Concepción Acevedo de la Llata)*, México, Libro Mex, 1962.

__________. *Yo. La Madre Conchita*, Barcelona, Océano, s. f.

Almazán, Juan Andreu. *Memorias del General… Informes y documentos sobre la campaña política de 1940*, México, Editorial Quintanar, 1941.

Ávila Camacho, Manuel. “III Informe de Gobierno”, *Informes Presidenciales. Manuel Ávila Camacho*. México, Cámara de Diputados. LX Legislatura/Centro de Documentación, Información y Análisis, 2006, pp. 179-232. En <http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-09.pdf>.

Beals, Carleton. “Burning Saints in Mexico”, *The Nation*, vol. XXXIX, núm. 3625, 26 de diciembre de 1934, pp. 733-735.

Bergöend, Bernardo. *La nacionalidad mexicana y la virgen de Guadalupe,* México, s. e., 1931.

Blanco Ribera, Carlos. *Mi contribución a la epopeya cristera*, Guadalajara, Asociación Pro-Cultura Occidental, 2002.

Cabrera, Luis [Lic. Blas Urrea]. “Mi credo político y social”, en *Veinte años después*, México, Ediciones Botas, 1937. Reproducido en *Obra política de Luis Cabrera*, est. prel. y ed. de Eugenia Meyer, México, UNAM, 1992, vol. II, pp. 1007-1019.

Cárdenas, Lázaro. *La unificación campesina*, México, Biblioteca de Cultura Social y Política del PNR, 1936.

Carreño, Alberto María. *Pastorales, edictos y documentos de monseñor Pascual Díaz*, México, Ediciones Victoria, 1938.

Degollado Guízar, Jesús. *Memorias de Jesús Degollado Guízar. Último general en jefe del ejército cristero*, México, Jus, 1957.

Degollado, José Maciel. *Guerra cristera en Cotija y reminiscencias*, México, El Arca Editores, 2007.

Gutiérrez Gutiérrez, José G. *Mis recuerdos de la gesta cristera*, Guadalajara, Jal., 1975.

Instituto de Capacitación Política. *Historia documental del Partido de la Revolución*, t. II: *P. N. R.*, México, Partido Revolucionario Institucional, 1981.

Kelley, Francis Clement. *Blood Drenched Altars*, Mexican study and comment by Francis Clement Kelley with documentation and notes by Eber Cole Byam, Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1935.

Magner, James A. "Education in Mexico is Monopolized by Marxist State. Program Aims to Make Children Scoffers of Religion", *The Americas*, vol. LX, núm. 18, 4 de febrero de 1939, pp. 418-419.

Manifiesto del Comité Organizador Sinarquista al pueblo mexicano, León, Gto., 12 de junio de 1937, en Archivo General de la Nación, colección Manifiestos del Comité Organizador Sinarquista, expediente único.

Lara y Torres, Leopoldo. *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, México, Jus, 1954.

List Arzubide, Germán. *Práctica de educación irreligiosa. Para uso de las escuelas primarias y nocturnas de obreros*, 2ª ed., México, Integrales, 1934.

Lombardo Toledano, Vicente. *¿Educación científica o educación sinarquista?*, México, Publicaciones de la Universidad Obrera de México, 1941.

Manríquez y Zárate, José de Jesús. "Quejas que la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa formula en contra de los excelentísimos señores doctores don Leopoldo Ruiz y Flores y Pascual Díaz Barreto", en Lauro López Beltrán, *La persecución religiosa en México*, México, Tradición, 1987.

Mensaje de protesta del Exmo. y Rmo. Sr. delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores a los católicos mejicanos, 30 de diciembre de 1934.

Parsons S. J., Wilfrid. *Mexican Martyrdom: First-hand Accounts of the Religious Persecution in Mexico 1926-1935*, Nueva York, The Macmillan Company, 1936.

Partido Nacional Revolucionario. *Plan Sexenal, 1934-1940*, México, PNR, 1934.

Reguer, Consuelo. *Dios y mi derecho*, t. II, México, Jus, 1997.

__________. *Dios y mi derecho*, t. IV, México, Jus, 1997.

Requisitoria del Ministerio Público y alegatos de los defensores en el jurado de José de Léon Toral y Concepción Acevedo de la Llata reos del delito de homicidio proditorio del general Álvaro Obregón. 8 de noviembre de 1928, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.

Toral, María. *Memorias de María Toral de De León, madre de José de León Toral*, México, Tradición, 1972.

Unión Nacional Sinarquista. "Hechos y causas que motivaron un cambio en la jerarquía secreta de la O. C. A.", México, INAH, Serie UNS, microfilm núm. 115, diciembre de 1944 [2.13.18]

Zermeño y Pérez, Salvador. "El sinarquismo único", *El Universal Gráfico*, 9 de julio de 1938.

Cartas encíclicas

León XIII, *Humanus genus*, núm. 2, documento electrónico consultado el 5 de mayo de 2012 en <http://www.es.catholic.net/empresarioscatolicos/721/1057/articulo.php?id=17009>.

Pío XI, *Acerba animi: sulla persecuzione della chiesa in Messico*, 29 de septiembre de 1932.

Periódicos y revistas

America.

El Heraldo de Chihuahua.

El Heraldo de México.

El Nacional.

El Sinarquista.

El Sol de León.

El Sol de Puebla.

El Universal.

Excélsior.

Gaceta Oficial del Arzobispado de México.

Hoy.

La Jornada.

La Nación. Al servicio de México.

Puño ¡Para golpear con la verdad!

The Americas.

The New York Times.

Bibliografía

Abascal, Salvador. *Juárez marxista*, 2a. ed., México, Tradición, 1999.

__________. *La revolución mundial, de Herodes a Bush*, México, Tradición, 1992.

Adame Goddard, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, UNAM, 1981.

__________. *Estudios sobre política y religión*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2008.

Aguilar Valenzuela, Rubén y Guillermo Zermeño Padilla. "De movimiento social a partido político: de la UNS al PDM", en Jorge Alonso (comp.), *El PDM, movimiento regional*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989.

Aguirre Cristiani, María Gabriela. *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*, México, Imdosoc, 2008.

Alonso O. P., Arthur. *Catholic Action and the Laity [Catholic Action as a Participation of the Laity in the Hierarchical Apostolate of the Church, Examines its Biblical, Theological,*

Historical & Canonical Foundations], tr. Cornelious J. Crowley, San Luis Missouri, Herder Press, 1961.

Alvear Acevedo, Carlos. *Cárdenas: el hombre y el mito*, México, Editorial Jus, 1961 (Figuras y episodios de la Historia de México, 94).

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

__________. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, Londres/Nueva York, Verso, 1991.

Andes, Stephen J. C. "A Catholic Alternative to Revolution: The Survival of Social Catholicism in Postrevolutionary Mexico", *The Americas*, 68, núm. 4, 2012, pp. 529-562.

__________. "Ambassadors of the Holy See: Apostolic Nuncios, the Vatican, and Catholic Policy in Latin America, 1878-1922", tesis de maestría, Portland State University, 2006.

__________. "El Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario, 1920-1940", *Estudios*, núm. 95, México, ITAM, invierno 2010, pp. 67-97.

__________. *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile: The Politics of Transnational Catholicism 1920-1940*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Arenal Fenochio, Jaime del. "La otra historia, la historiografía conservadora", en Conrado Hernández (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, Zamora/México, El Colegio de Michoacán/UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, pp. 63-90.

Aspe Armella, María Luisa. "El discurso de la Acción Católica Mexicana y los discursos católicos cristero y de la

Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1956", tesis de maestría en Historia, Uia, México, 2003, p. 79.

__________. *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Uia/Imdosoc, 2008.

Báez-Jorge, Félix. *Olor de santidad*, México, Universidad Veracruzana, 2006.

Bailey, David C. *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1974.

Bantjes, Adrian A. "Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 13, núm. 1, Invierno 1997, pp. 87-120.

Barquín y Ruiz, Andrés. *Bernardo Bergöend, s. j.*, México, Jus, 1968 (Colección México Heróico [*sic*], 90).

__________. *Luis Segura Vilchis*, México, Jus, 1967.

Barranco Villafán, Bernardo. "Posiciones políticas en la historia de la acción católica mexicana", en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 39-70.

Benjamin, Thomas. *La revolución. Memoria, mito e historia*, México, Taurus, 2003.

Bermúdez, Antonio J. y Octavio Véjar Vázquez. *No dejes crecer la hierba… (El gobierno avilacamachista)*, México, B. Costa-Amic, 1969.

Bernal Tavares, Luis Fernando. *Los católicos y la política en México: los orígenes históricos del Partido Acción Nacional*, México, Milestone, 2006.

Betanzos Piñón, Óscar. “Raíces agrarias del movimiento cristero”, en Enrique Montalvo, *Historia de la cuestión agraria mexicana: Modernización, lucha agraria y poder político, 1920-1934*, México, Siglo XXI, 1988, pp.150-206.

Blancarte, Roberto. *Entre la fe y el poder: política y religión en México*, México, Grijalbo, 2004.

__________. *Historia de la Iglesia católica en México*, México, El Colegio Mexiquense/Fondo de Cultura Económica, 1992.

__________. *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y conciliación imposible*, México, Imdosoc, 1990.

__________. *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2008.

__________. *Religión, iglesias y democracia*, México, UNAM, 1995.

Borrego, Salvador. *América peligra*, 20ª. ed., México, ediciones del autor, 2000.

Bosques, Gilberto. *The National Revolutionary Party of Mexico and the Six-Year Plan*, México, NRP, Bureau of Foreign Information, 1937.

Boyer, Christopher R. *Becoming Campesinos: Politics, Identity, and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

Boylan, Kristina A. “Mexican Catholic Women’s Activism, 1929-1940”, tesis doctoral, University of Oxford, 2000.

Brading, D. A. *The Origins of Mexican Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Brown, Lyle C. “Mexican Church State Relations, 1933-1940”, *A Journal of Church and State*, vol. VI, núm. 2, primavera, 1964, pp. 202-222.

Buendía, Manuel. *La ultraderecha en México*, México, Océano/Fundación Manuel Buendía, 1984.

Butler, Matthew. *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-29*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

Calderón Vega, Luis. *Cuba 88*, México, s./e., 1959.

Camberos Vizcaíno, Vicente. *Francisco el Grande. Mons. Francisco Orozco y Jiménez*, t. II, México, Jus, 1966.

Cano Andaluz, Aurora. *La gestión presidencial de Plutarco Elías Calles: bibliografía y notas para su estudio*, México, UNAM, 2006.

Cárcel Ortiz, Vicente. "La Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y España (1814-1913)", *Archivum Historiae Pontificiae*, núm. 33, 1995, pp. 351-365.

Cardoso S. J., Joaquín. *El martirologio católico de nuestros días. Los mártires mexicanos*, México, Buena Prensa, 1953.

Carpio, Fabián. "Campesino, 'la Revolución te ha traicionado'", *Sinarquismo*, núm. 2, julio de 1938.

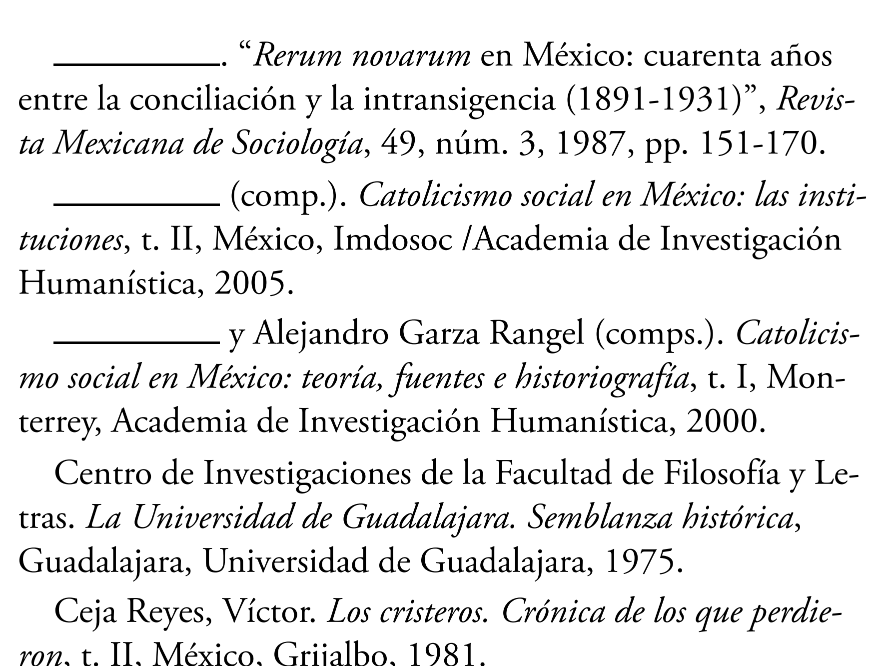
Carreño, Alberto María. *El arzobispo de México, Exmo. Sr. Dr. don Pascual Díaz y el conflicto religioso*, 2ª ed., México, Ediciones Victoria, 1943.

Ceballos Ramírez, Manuel. *El catolicismo social, un tercero en discordia. "Rerum novarum", la cuestión social, y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

__________. "El sindicalismo católico en México, 1919-1931", *Historia Mexicana*, 35, núm. 4, 1986, pp. 644-653.

__________. *Historia de la "Rerum novarum" en México (1867-1931)*, México, Imdosoc, 1991.

__________. *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, México, Imdosoc, 1987.


——————. “*Rerum novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)”, *Revista Mexicana de Sociología*, 49, núm. 3, 1987, pp. 151-170.

—————— (comp.). *Catolicismo social en México: las instituciones*, t. II, México, Imdosoc /Academia de Investigación Humanística, 2005.

—————— y Alejandro Garza Rangel (comps.). *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*, t. I, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, 2000.

Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Letras. *La Universidad de Guadalajara. Semblanza histórica*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1975.

Ceja Reyes, Víctor. *Los cristeros. Crónica de los que perdieron*, t. II, México, Grijalbo, 1981.

Chao Ebergenyi, Guillermo. *Matar al Manco*, México, Diana, 1993.

Chase, Allan. *Falange: The Axis Secret Army in the Americas*, Nueva York, G. P. Putnam, 1942.

Contreras, Ariel José. *México 1940: industrialización y crisis política*, México, Siglo XXI, 1992.

Contreras, Gabriela. *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de México (1933-1944)*, México, UAM-Xochimilco, 1995.

Córdova, Arnaldo. *La política de masas del cardenismo*, México, Ediciones Era, 1974.

Curley, Robert E. “Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900-1926”, Kellogg Institute for International Studies, papel de trabajo núm. 349, mayo de 2008.

——————. “Slouching Towards Bethlehem: Catholics and the Political Sphere in Revolutionary Mexico”, tesis doctoral, University of Chicago, Chicago, 2001.

Davis, Harold. “The Enigma of Mexican Sinarquism”, *Free World*, 5 de mayo de 1943, p. 413.

Dávila Peralta, Nicolás. *La III Celam y la UAP, una sola causa: la justicia*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla/BUAP, 2004.

__________. *Las santas batallas: el anticomunismo en Puebla*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla/BUAP, 2003.

De Marchi, Giuseppe. *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957.

Decorme, Gerardo. *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, México, J. M. Yguiniz, 1921, 2 vols.

Delgado Álvaro. *El Yunque. La ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janés, 2003.

Della Cava, Ralph. “Transnational Religions: The Roman Catholic Church in Brazil & the Orthodox Church in Russia”, *Sociology of Religion*, 62, núm. 4, 2001, p. 535-550.

Dorantes, Alma. *El conflicto universitario en Guadalajara, 1933-1937*, Guadalajara, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco/INAH, 1993.

Dragón S. J., Antonio. *El martirio del padre Pro*, México, La Prensa, 1972.

Dulles, John W. F. *Ayer en México. Una crónica de la revolución 1919-1936*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

__________. *Yesterday in Mexico: A Chronicle of the Revolution, 1919-1936*, Austin, University of Texas Press, 1961.

Durkheim, Émile. *El suicidio*, Madrid, Akal, 1976.

Eckstein, Salomon. *El ejido colectivo en México*, tr. Carlos Villegas, México/Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 1966.

El jurado de Toral y la madre Conchita. (Lo que se dijo en el sensacional juicio), t. II, México, s. e/s. f.

Elias, Norbert. *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

__________. *Sociología fundamental*, Gedisa, 1982.

Escamilla Torres, Rogelio Javier. *La formación de una nación y el sinarquismo de Michoacán, 1920-1941*, s. l., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011.

Estrada, Antonio. *Rescoldo*, México, Jus, 1961.

Fallaw, Ben. *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*, Durham, Duke University Press, 2013.

Fantappiè, Carlo. "La formazione teologica e giuridica di Pietro Gasparri a Roma nel seminario dell'Apollinare", *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 116, 1, 2004, pp. 115-140.

Fernández Rodríguez, Pedro. *Biografía de un hombre providencial: Mons. Luis María Martínez (1881-1956)*, México, Seminario Conciliar de México, 2003.

__________ y Francisco Antonio Macedo Tenllado. *Mons. Luis María Martínez Rodríguez, arzobispo primado de México (1881-1956)*, México, Arquidiócesis Primada de México, 2004.

Ferrero, Joseph *et al*. *Religión y política*, México, UAM-Iztapalapa, 2000.

Fleet, Michael y Brian H. Smith. *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997.

Fuentes Mares, José. *Poinsett, historia de una gran intriga*, México, Océano, 1982.

Galeana, Patricia (coord.). *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Siglo XXI/Senado de la República, LI Legis-

latura, 2010.

García Gutiérrez, Jesús [Félix Navarrete]. *La masonería en la historia y en las leyes de Méjico*, México, Jus, 1962.

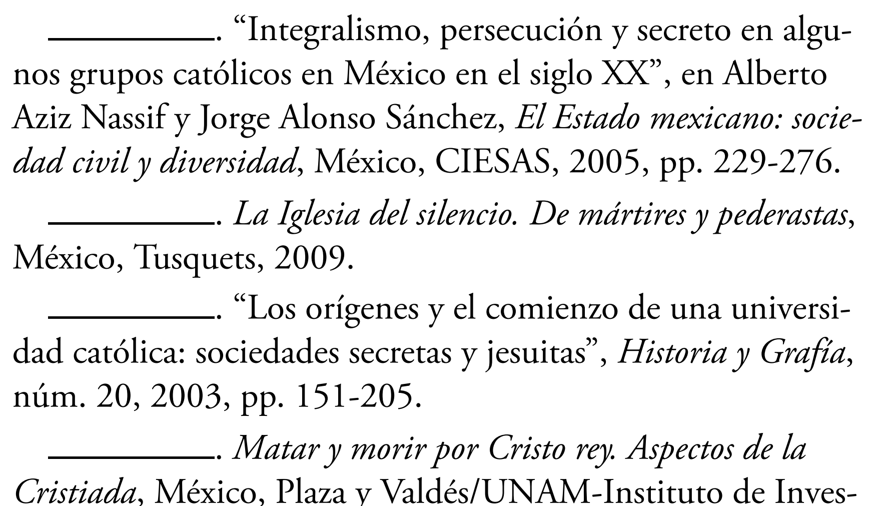
Garciadiego, Javier. “La oposición conservadora y de las clases medias al cardenismo”, *Istor*, núm. 25, verano de 2006, pp. 30-49.

Gill, Mario. *Sinarquismo: su origen, su esencia, su misión,* 3ª ed. corr. y aum., México, Ed. Olin, 1962

Gómez Jara, Francisco. *El movimiento campesino en México*, México, Editorial Campesino, 1970.

González Casanova, Pablo. *América Latina en los años treinta*, México, UNAM, 1977.

González y González, Fernando Manuel. “Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)”, *Historia y Grafía*, año 15, núm 29, 2007, pp. 57-93.



__________. “Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo XX”, en Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso Sánchez, *El Estado mexicano: sociedad civil y diversidad*, México, CIESAS, 2005, pp. 229-276.

__________. *La Iglesia del silencio. De mártires y pederastas*, México, Tusquets, 2009.

__________. “Los orígenes y el comienzo de una universidad católica: sociedades secretas y jesuitas”, *Historia y Grafía*, núm. 20, 2003, pp. 151-205.

__________. *Matar y morir por Cristo rey. Aspectos de la Cristiada*, México, Plaza y Valdés/UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 2001.

__________. “Un conflicto universitario entre católicos: la fundación del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores

de Occidente (ITESO)”, *Vetas*, revista de El Colegio de San Luis, núm. 20-21, 2005, pp. 9-37.

González y González, Luis. *Historia de la Revolución Mexicana, VI. Periodo 1934-1940, 14, Los artífices del cardenismo*, México, El Colegio de México, 1979.

__________. *Historia de la Revolución Mexicana, VI. Periodo 1934-1940, 15, Los días del presidente Cárdenas*, México, El Colegio de México, 1981.

González Navarro, Moisés. *La Confederación Nacional Campesina en la reforma agraria*, 2ª ed., México, El Día en Libros, 1985.

González Ruiz, Édgar. *MURO, memorias y testimonios: 1961-2002*, Puebla, BUAP, 2003.

Gruening, Ernest. *Mexico and Its Heritage*, Nueva York, D. Appleton-Century Company, 1942.

Guerra Manzo, Enrique. “Las encrucijadas del catolicismo intransigente-demócrata (1929-1932)”, *Signos Históricos*, núm. 14, 2005, pp. 42-73.

__________. “Los mártires del catolicismo”, en Nicolás Cárdenas García y Enrique Guerra Manzo (coords.), *Actores y cambio social en la Revolución Mexicana*, México, UAM-Xochimilco/Itaca, 2014.

Gutiérrez Casillas, José. *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1993.

__________. *Jesuitas en México durante el siglo XX*, Editorial Porrúa, México, 1981.

Hernández García de León, Héctor. *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*, México, Uia/Miguel Ángel Porrúa, 2004.

James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 2002.

Junco, Alfonso. *Un siglo de México, de Hidalgo a Carranza*, 7ª. ed., Guadalajara, Folia Universitaria/Universidad Autónoma de Guadalajara, 2004.

Knight, Alan. *La Revolución mexicana*, t. II, México, Grijalbo, 1996.

__________. "Revolutionary project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-1940", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Revolutionary Process in Mexico: Essays on Political and Social Change, 1880-1940, Los Angeles*, UCLA-*Latin American Center Publications, 1990*, pp. 227-264.

Labra, Armando. *Narciso Bassols*, México, Editorial Terra Nova, 1985.

Ledit S. J., Joseph. *Le front des pauvres*, Montreal, Fides, 1954.

Leinert, Anne Marie. "El Sinarquismo en los años 30 y 40", *La Jornada Semanal*, núm. 399, 27 de octubre de 2002. Disponible en <www.jornada.unam.mx/2002/10/27/semanne.html>.

Lomelí Vanegas, Bernardo. *Breve historia de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2001.

López Beltrán, Lauro. *La persecución religiosa en México*, México, Tradición, 1987.

Louvier, Juan y Manuel Antonio Díaz Cid. *Autonomía universitaria. Luchas de 1956 a 1991. Génesis de la UPAEP,* Puebla, UPAEP-Instituto de Investigaciones Humanisticas, 1991.

MacFarland, Charles S. *Chaos in Mexico: the Conflict of Church and State*, Nueva York, Harper, 1935.

Manjarrez, Alejandro C. *Puebla, el rostro olvidado*, México, BUAP, 1999.

Mayeur, Jean-Marie. *Los partidos católicos y demócratas-cristianos, un intento de definición*, México, Imdosoc, 1987.

Mecham, J. Lloyd. *Church and State in Latin America, a History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1966.

Medin, Tzivi. *El minimato presidencial: historia política del maximato (1928-1935)*, México, Ediciones Era, 1982.

Medina, Luis. *Historia de la Revolución Mexicana, VII. Periodo 1940-1952, 18, Del cardenismo al avilacamachismo*, México, El Colegio de México, 1978.

__________. "Origen y circunstancia de la unidad nacional", en Centro de Estudios Internacionales, *Lecturas de política mexicana*, México, El Colegio de México, 1977, pp. 77-144.

Mena Brito, Bernardino. *El PRUN, Almazán y el desastre final*, México, Ediciones Botas, 1941.

Mendoza Rojas, Javier, *Los conflictos de la UNAM en el siglo XX*, México, UNAM-Centro de Estudios Sobre la Universidad/Plaza y Valdés Editores, 2001.

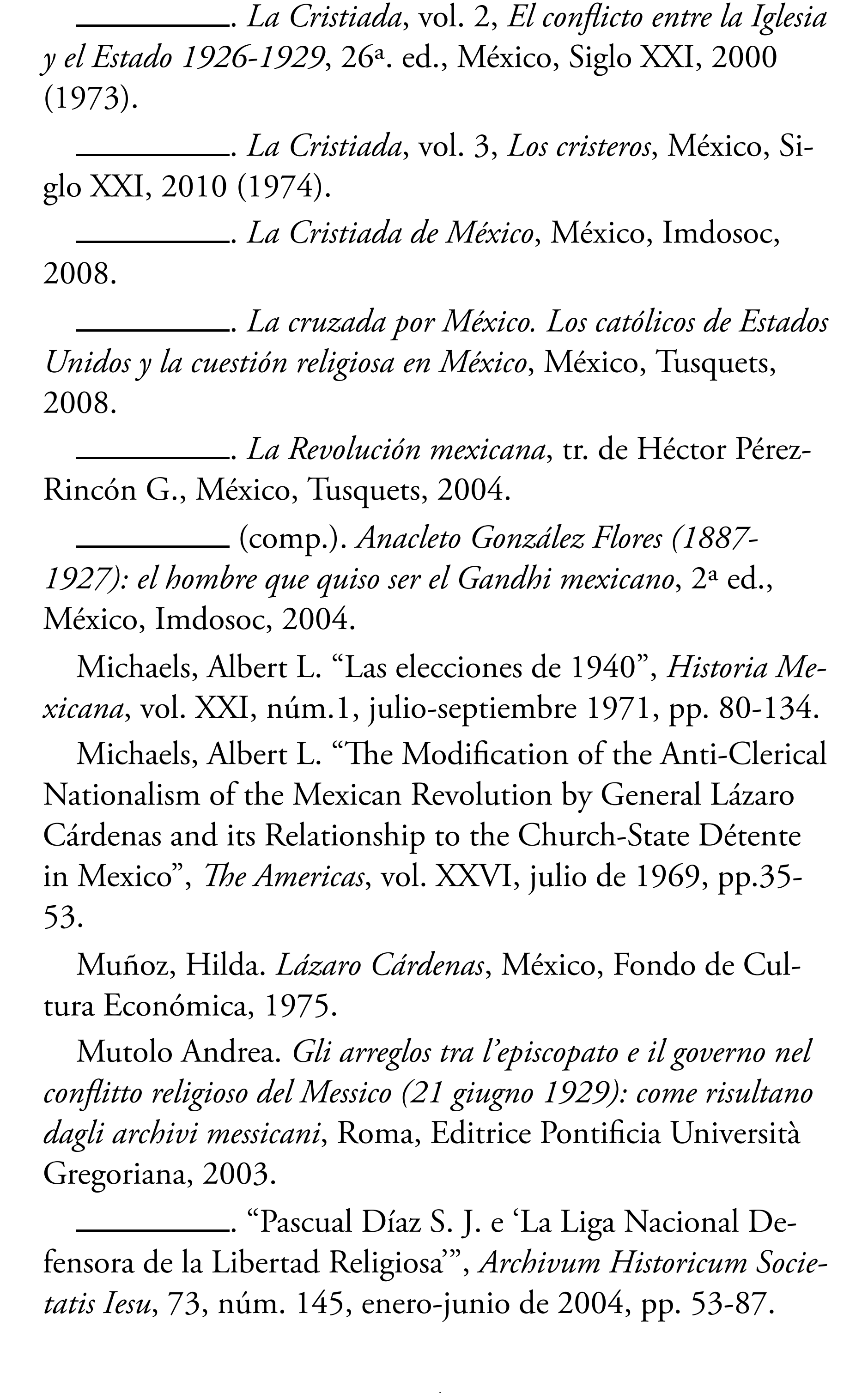
Meyer, Jean. "A setenta años de la Cristiada", en *Los cristeros. Conferencias del ciclo de primavera de 1996*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1996.

__________. *El catolicismo social en México hasta 1913*, México, Imdosoc, 1992.

__________. *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, México, Tusquets, 2003.

__________. *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, tr. de Tomás Segovia, México, Editorial Vuelta, 1989.

__________. *La Cristiada*, vol. 1, *La guerra de los cristeros*, 26ª. ed., México, Siglo XXI, 2000 (1973).



__________. *La Cristiada*, vol. 2, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, 26ª. ed., México, Siglo XXI, 2000 (1973).

__________. *La Cristiada*, vol. 3, *Los cristeros*, México, Siglo XXI, 2010 (1974).

__________. *La Cristiada de México*, México, Imdosoc, 2008.

__________. *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquets, 2008.

__________. *La Revolución mexicana*, tr. de Héctor Pérez-Rincón G., México, Tusquets, 2004.

__________ (comp.). *Anacleto González Flores (1887-1927): el hombre que quiso ser el Gandhi mexicano*, 2ª ed., México, Imdosoc, 2004.

Michaels, Albert L. "Las elecciones de 1940", *Historia Mexicana*, vol. XXI, núm.1, julio-septiembre 1971, pp. 80-134.

Michaels, Albert L. "The Modification of the Anti-Clerical Nationalism of the Mexican Revolution by General Lázaro Cárdenas and its Relationship to the Church-State Détente in Mexico", *The Americas*, vol. XXVI, julio de 1969, pp.35-53.

Muñoz, Hilda. *Lázaro Cárdenas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Mutolo Andrea. *Gli arreglos tra l'episcopato e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929): come risultano dagli archivi messicani*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003.

__________. "Pascual Díaz S. J. e 'La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa'", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 73, núm. 145, enero-junio de 2004, pp. 53-87.

Negrete, Martaelena. *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, México, El Colegio de México/Uia, 1998.

Nieto López, José de Jesús. *Diccionario histórico de México, 1800-2000*, México, Ediciones Quinto Sol, 2004.

Nora, Pierre. "Le secret dans les societés contemporaines", en *Present, Nation, Mémoire*, Gallimard, París, 2011.

O'Dogherty, Laura. *De urnas y sotanas. El Partido Católico en Jalisco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

__________. "Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México,* vol. XIV, 1991, pp. 129-158.

Olimón Nolasco, Manuel. *Confrontación extrema: el quebranto del "modus vivendi" (1931-1933)*, México, Imdosoc, 2008.

__________. *Diplomacia insólita: el conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*, México, Imdosoc, 2007.

__________. *Paz a medias: el "modus vivendi" entre la Iglesia y el Estado y su crisis (1929-1931)*, México, Imdosoc, 2008.

Olivera Sedano, Olivia. *Aspectos del conflicto religioso*, México, INAH, 1987.

__________. *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y consecuencias*, México, INAH, 1966.

Olmos Velázquez, Evaristo. *El conflicto religioso en México*, México, Instituto Teológico Salesiano/Pontificia Universidad Mexicana/Ediciones Don Bosco, 1991.

Orozco, Luis Alfonso. *El martirio en México durante la persecución religiosa*, México, Porrúa, 2006.

Ortoll, Servando. "Catholic Organizations in Mexico's National Politics and International Diplomacy (1926-1942)", tesis doctoral, Universidad de Columbia, 1986.

__________. "Las Legiones, la Base y el Sinarquismo, ¿Tres organizaciones distintas y un solo fin verdadero? (1929-1948)", en Jorge Alonso (comp.), *El PDM: movimiento regional*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989.

__________. "Los orígenes sociales del sinarquismo en Jalisco (1929-1939)", *Encuentros*, núm. 3, abril-junio 1984, El Colegio de Jalisco, pp. 75-120.

__________ *et al. Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.

Pacheco, Martha. "Tradicionalismo católico postconciliar. El caso Sáenz y Arriaga", en Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2007.

Padilla, Juan Ignacio. "Por una democracia amable", *El Sinarquista*, núm. 174, época II, 25 de junio de 1942, p. 4.

__________. *Sinarquismo: contrarrevolución*, México, Editorial Polis, 1948.

Padilla Rangel, Yolanda. *Después de la tempestad: la reorganización católica en Aguascalientes, 1929-1950*, México, El Colegio de Michoacán, 2001.

Palacios, Guillermo. *Los intelectuales posrevolucionarios y la construcción sociocultural del "problema campesino"*, México, CIDE, 1995.

__________. "México en los años treinta", en Pablo González Casanova, *América Latina en los años treinta*, México, UNAM, 1977.

Parsons S. J., Wilfrid. *Mexican Martyrdom: First-hand Accounts of the Religious Persecution in Mexico 1926-1935*, Nueva York, The Macmillan Company, 1936.

Pattee, Richard. "The Mexican Scene in Mexico: Sinarchism", *America*, vol. LXXI, núm. 20, 19 de agosto de 1944, pp. 489-490.

Peschard, Jacqueline *et al.* "De Ávila Camacho a Miguel Alemán", en Germán Pérez, Cristina Puga y Ricardo Tirado, *Evolución del Estado mexicano. 1940-1983*, t. III, México, Ediciones Caballito, 1983, pp. 19-58.

Poggi, Gianfranco. *Catholic Action in Italy: The Sociology of a Sponsored Organization*, Stanford, Stanford University Press, 1967.

Pollard, John. *The Vatican and Italian Fascism, 1929-32: A Study in Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Portes Gil, Emilio. *Autobiografía de la Revolución mexicana*, México, Instituto Mexicano de Cultura, 1964.

Poulat, Émile. *Intégrisme et catholicisme intégral: un réseau secret international antimoderniste: la Sapinière, 1909-1921*, París, Casterman, 1969.

Prado, Enrique L. "Sinarquism in the United States", *The New Republic*, núm. 109, 26 de julio de 1943, pp. 97-102.

Puente Lutteroth, María Alicia. *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*, México, Editorial Progreso, 2002.

Purnell, Jennie. *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacan*, Durham, N. C., Duke University Press, 1999.

Quirk, Robert Emmett. *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929*, Bloomington, Indiana University Press, 1973.

Raby, David L. *Educación y revolución social en México*, tr. Roberto Gómez Ciriza, México, SepSetentas, 1974.

Ramírez, Ramón. *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968)*, t. 1, *Análisis/Cronología*, México, Era, 1969 (Problemas de México).

Ramírez Torres S. J., Rafael. *Miguel Agustín Pro. Memorias biográficas*, México, Tradición, 1976.

Reese, Thomas J. *Inside the Vatican: The Politics and Organization of the Catholic Church*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

Reich, Peter Lester. "Algunos archivos para el estudio de la historia eclesiástica mexicana en el siglo XX", *Historia Mexicana*, vol. XXX, núm. 1, julio-septiembre de 1980, pp. 126-133.

__________. *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995.

Reynolds, Clark W. *The Mexican Economy: Twentieth Century Structure and Growth*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1970.

Rionda, Luis Miguel. "El cardenismo militante: Ignacio García Téllez", en suplemento especial de *El Nacional de Guanajuato*, 18 de mayo de 1997, en <http://luis.rionda.net/images/3/3a/Garcia_Tellez.pdf>.

Rius Facius, Antonio. *De don Porfirio a Plutarco. Historia de la A. C. J. M.*, México, Jus, 1958.

__________. *Excomulgado por denunciar la traición del Concilio*, 2a. ed., México, edición del autor, 1983.

__________. *¡Excomulgado! Trayectoria y pensamiento del pbro. doctor Joaquín Sáenz Arriaga*, México, Costa Amic, 1980.

__________. *La juventud católica y la Revolución mexicana, 1910-1925*, México, Jus, 1963.

__________. *Méjico cristero*, México, Editorial Patria, 1960.

__________. *México cristero*, México, Editorial Patria, 1966.

Rivas Ontiveros, José René. *La izquierda estudiantil en la UNAM. Organizaciones, movilizaciones y liderazgos (1958-1972)*, México, UNAM-Facultad de Estudios Superiores Aragón/Miguel Ángel Porrúa, 2007.

Rivero del Val, Luis. *Entre las patas de los caballos*, México, Jus, 1961.

Robles, Fernando. *El santo que asesinó. Vida, crimen y calvario de José de León Toral*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Juan Perroti, 1936.

Robleto, Hernán. *Obregón-Toral, la Madre Conchita*, México, Ediciones Botas, 1935.

Ruiz Rueda, Ramón. *José de León Toral*, México, Tradición, 1975.

Salinas Price, Hugo. *Mis años con Elektra*, México, Editorial Diana, 2000.

Salmerón, Celerino. *Las grandes traiciones de Juárez*, México, Tradición, 1986.

Sánchez González, Agustín. *El General en La Bombilla*, México, Planeta, 1993.

Sánchez Gudiño, Hugo. *Génesis, desarrollo y consolidación de los grupos estudiantiles de choque en la UNAM (1930-1990)*, México, UNAM-Facultad de Estudios Superiores Plantel Aragón/Miguel Ángel Porrúa, 2006.

Sanmartín, José. *El terrorista. Cómo es. Cómo se hace*, Barcelona, Ariel, 2005.

Santiago Jiménez, Mario Virgilio. "Anticomunismo católico. Raíces y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), 1962-1975", México, tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2012.

Schell, Patience. *Church and State Education in Revolutionary Mexico City*, Tucson, University of Arizona Press, 2001.

Serrano Álvarez, Pablo. "El sinarquismo mexicano: expresión conservadora de la región centro-oeste: síntesis de su historia", *Contrastes: Revista de Historia Moderna*, núm. 9-10, 1994-1997, pp. 129-148: <http://dialnet.uniroja.es/descarga/articulos/112439.pdf>.

Serrano Álvarez, Pablo. *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, México, Conaculta, 1992.

Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República?: política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Shedd, Margaret. "Thunder on the Right in Mexico. The Sinarquistas in Action", *Harper's Magazine*, vol. CXC, abril de 1945, pp. 414-425.

Sheridan, Guillermo. *Los contemporáneos ayer*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Shiels, William Eugene. "Mexicans Organize for a New Order", *America, The National Catholic Review*, Nueva York, vol. LXVII, núm. 2, 18 de abril de 1942, pp. 36-37.

Sicilia, Javier. *Concepción Cabrera de Armida. La amante de Cristo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

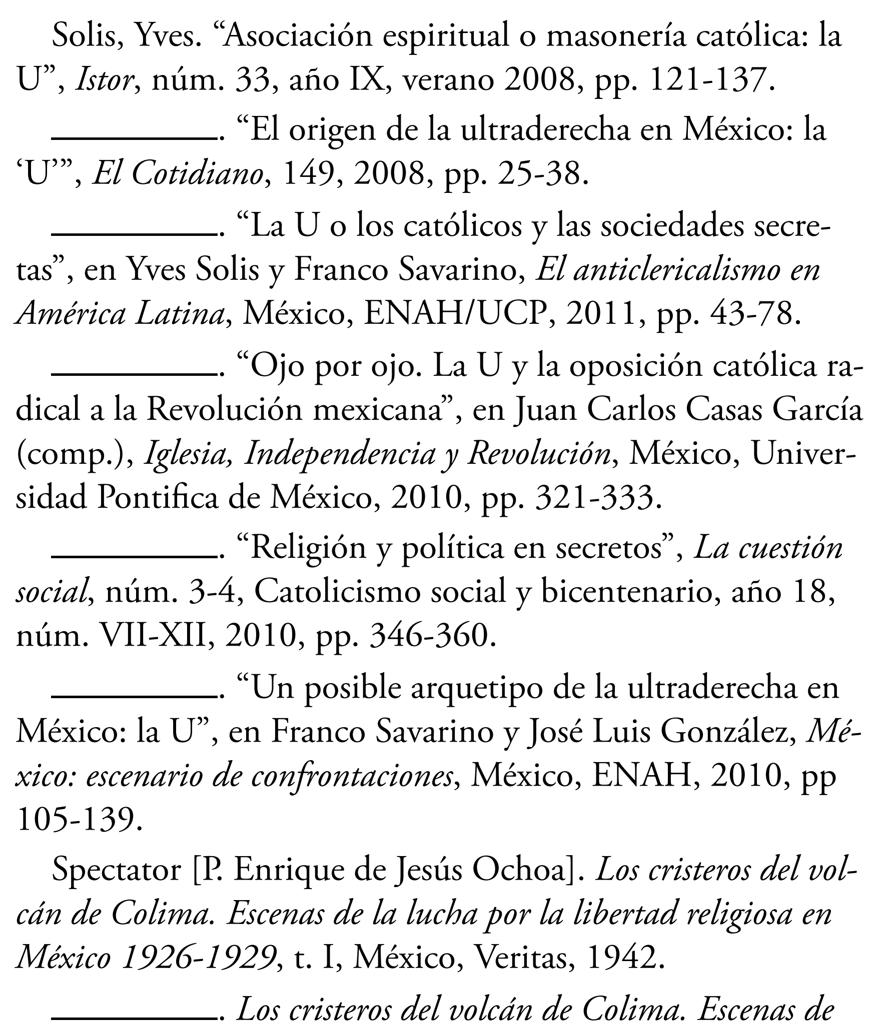
Simmel, Georg. *El secreto y las sociedades secretas*, Madrid, Sequitur, 2010.

Sinarquía Nacional. *El sinarquismo. Su ruta histórica. Ideario y postulados. Documentos,* 2ª ed., México, Ediciones UNS,

[1953?]

Sociedad de Cruzados de Cristo Rey. “Síntesis histórica de la Sociedad de Cruzados de Cristo Rey”, en <http://sva-ccr.org/presentacion.html#Sint 15 mayo 2011>.

Sodi de Pallares, María Elena. *Los cristeros y José de León Toral*, México, Cultura, 1936.



Solis, Yves. “Asociación espiritual o masonería católica: la U”, *Istor*, núm. 33, año IX, verano 2008, pp. 121-137.

__________. “El origen de la ultraderecha en México: la ‘U’”, *El Cotidiano*, 149, 2008, pp. 25-38.

__________. “La U o los católicos y las sociedades secretas”, en Yves Solis y Franco Savarino, *El anticlericalismo en América Latina*, México, ENAH/UCP, 2011, pp. 43-78.

__________. “Ojo por ojo. La U y la oposición católica radical a la Revolución mexicana”, en Juan Carlos Casas García (comp.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontifica de México, 2010, pp. 321-333.

__________. “Religión y política en secretos”, *La cuestión social*, núm. 3-4, Catolicismo social y bicentenario, año 18, núm. VII-XII, 2010, pp. 346-360.

__________. “Un posible arquetipo de la ultraderecha en México: la U”, en Franco Savarino y José Luis González, *México: escenario de confrontaciones*, México, ENAH, 2010, pp 105-139.

Spectator [P. Enrique de Jesús Ochoa]. *Los cristeros del volcán de Colima. Escenas de la lucha por la libertad religiosa en México 1926-1929*, t. I, México, Veritas, 1942.

__________. *Los cristeros del volcán de Colima. Escenas de la lucha por la libertad religiosa en México 1926-1929*, t. II, México, Jus, 1961.

Tannenbaum, Frank. "Lázaro Cárdenas", *Historia Mexicana*, vol. X, núm. 2, octubre-diciembre de 1960, pp. 332-341.

__________. *Peace by Revolution: An Interpretation of Mexico*, Nueva York, Columbia University Press, 1933.

Toro, Alfonso. *La Iglesia y el Estado en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1927.

Unión Nacional Sinarquista. *México en la época de Cárdenas o seis años de traición a la patria*, México, UNS, 1956.

__________ [Roberto Velázquez Olivares]. *Pedro Sinarquista. Novela popular histórica de la Unión Nacional Sinarquista*, México, Editorial Spes, 1951.

Uribe, Mónica. "La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno", *El Cotidiano*, 149, 2008, pp. 39-57.

Vallier, Ivan. "The Roman Catholic Church: A Transnational Actor", *International Organization*, 25, núm. 3, verano, 1971, pp. 479-502.

Velásquez Hernández, Pedro. *Comunismo y catolicismo social*, México, [s. e.], 1955.

Vellut, Jean Luc. "Les persecutions mexicaines et le Nouvel Ordre Mondiale (1926-1932)", en Florence Loriaux, *Les belges et le Mexique. Dix contributions à l'histoire des relations Belgique-Mexique*, Bélgica, Leuven University Press, 1993.

Veloz Leija, Mónica. "La relación Estado-Iglesia católica en México, después de la enmienda constitucional", tesis de doctorado en Ciencias Sociales, México, UAM-Xochimilco, 2007.

Vidarte, Juan Simeón. *Todos fuimos culpables*, México, s. p. i., 1973.

Villegas Moreno, Gloria, "Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios", en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y des-*

encuentros, México, Archivo General de la Nación, 1996.

Weyl, Nathaniel y Sylvia Weyl Castetlon. *La reconquista de México, época de Lázaro Cárdenas*, México, Secretaria de Gobernación-Dirección General de Información, 1940.

Whetten, Nathan L. *Rural Mexico*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.

Whitaker, Arthur Preston (ed.). *Inter-American Affairs, 1942. ("Subversive Activities and Synarchism"), An Annual Survey*, núm. 2, Nueva York, Columbia University Press, 1943.

Wilkie, James Wallace. "The Meaning of the Cristero Religious War Against the Mexican Revolution", *Journal of Church and State*, 8, núm. 2, 1966, pp. 214-233.

__________. *The Mexican Revolution: Federal Expenditure and Social Change since 1940*, Berkeley, University of California Press, 1976.

__________ y Albert Louis Michaels (eds.). *Revolution in Mexico: Years of Upheaval, 1910-1940*, Nueva York, Knopf, 1969.

LOS AUTORES

Stephen J. C. Andes

Profesor asistente de Historia en la Universidad Estatal de Luisiana. Es autor de *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile: The Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*, Oxford University Press, 2014 y co-compilador (con Julia Young) de *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from "Rerum Novarum" to Vatican II*, Catholic University of America Press, 2016.

Mario Ramírez Rancaño

Doctor en Sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia. Es investigador titular en el Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Investigador nivel III del Sistema Nacional de Investigadores; profesor en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía, UNAM. Es autor, entre otros, de *El asesinato de Álvaro Obregón, la conspiración y la madre Conchita* y del artículo "El padre Jiménez, Enrico Sampíetro y La Causa de la Fe", en la revista *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 51, 2016, pp. 93-111.

Enrique Guerra Manzo

Doctor en Ciencia Social, con especialidad en Sociología, por El Colegio de México; profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Actualmente investiga las expresiones de la violencia en Michoacán y sus nexos con el Estado mexicano. Su libro más reciente es *Del fuego sagrado a la acción cívica. Los católicos frente al Estado en Michoacán (1920-1940)*, El Colegio de Michoacán/Ítaca/UAM-X, 2015.

Austreberto Martínez Villegas

Es doctor en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y maestro en Humanidades con línea en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana. Se desempeña como docente en el Instituto Cultural Helénico y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha escrito varios capítulos de libros y artículos en revistas académicas acerca de agrupaciones religiosas y políticas de tendencia nacionalista y conservadora.

Héctor Hernández García de León

Egresado de la London School of Economics, donde se le confirió el doctorado en Gobierno y la maestría en Relaciones Internacionales. Es economista por la Universidad de Essex. En la función pública ha colaborado como asesor político del director general de Pemex y como agregado en las embajadas de México en Bélgica y Francia. Actualmente es profesor de asignatura en la Universidad Iberoamericana y en el ITESO. Sus áreas de investigación son el sinarquismo, la relaciones políticas entre la Iglesia y el Estado mexicanos durante los sexenios de Manuel Ávila Camacho y de Miguel Alemán; historia política de la derecha en el siglo XX y teoría política moderna.

Fernando M. González

Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Licenciado en Psicología por el ITESO; psicoanalista formado en el Círculo Psicoanalítico Mexicano; doctorado en Sociología de las Instituciones por la Universidad de París VIII; investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM; miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Yves Bernardo Roger Solis Nicot

Es doctor en Ciencias Sociales por la Université Jean Moulin Lyon 3 (Francia) y doctor en Historia Social y Cul-

tural por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Es profesor investigador de la Prepa Ibero Ciudad de México; miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Tiene publicaciones en libros, revistas y periódicos de México, Francia, Costa Rica, Argentina y Brasil. Es coordinador del libro *Anticlericalismo en Europa y América: una visión trasatlántica*, ENAH/CNCA/Universidad Católica de Portugal, 2011 y *Catolicismo y formación del Estado nacional en la Península ibérica, América latina e Italia, siglos XIX-XX*, ENAH/Mil Libros, 2017 (ambos en colaboración con Fanco Savarino). Ha sido galardonado en 2010 y 2015 por la Organización de Estados Unidos Facing History and Ourselves con el Margot Stern Storm Award Innovative Grant de innovación educativa. Es coordinador para nivel Latinoamérica de Cehilanet.

Mario Virgilio Santiago Jiménez

Es doctor en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y profesor de tiempo completo en el Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde imparte cursos de historia política del siglo XX, historiografía de México e historia del tiempo presente. Es coordinador y parte del núcleo fundador del Seminario Permanente de Historia Contemporánea y del Tiempo Presente de México; miembro del grupo de trabajo Derechas Contemporáneas: Dictaduras y Democracias, 2016-2019, dentro del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Ha publicado artículos y presentado comunicaciones en espacios académicos nacionales e internacionales sobre las derechas mexicana y argentina.

ÍNDICE